

ESZMETÖRTÉNETI KÖNYVTÁR

TÓTH-MATOLCSI LÁSZLÓ

MÚHELY

A

LEHETETLENSÉGHEZ

---

*Kapcsolódási pontok*

*Bibó István*

*és Ravasz László*

*életművében*



ARGUMENTUM KIADÓ

X 13621  
ESZMETÖRTÉNETI KÖNYVTÁR 4.

NEMzetközi Társaság a

*Szerkesztőbizottság*

DÉNES IVÁN ZOLTÁN  
HEGEDŐS MÁRIA  
KOVÁCS GÁBOR  
LÁNG JÓZSEF  
NAGY ERZSÉBET  
PERECZ LÁSZLÓ

TÓTH-MATOLCSI LÁSZLÓ

MŰHELY  
A LEHETETLENSÉGHEZ

*Kapcsolódási pontok  
Bibó István és Ravasz László  
életművében*



ARGUMENTUM KIADÓ,  
BIBÓ ISTVÁN SZELLEMI MŰHELY  
2005

valamint a Károli Gáspár Egyetem és a Református Egyház  
 Zsinatának támogatásával jelent meg.

X 13621

Lektorálta:

CSEPREGI ANDRÁS  
 PERECZ LÁSZLÓ

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000453548



© Tóth-Matolcsi László, 2005

HU ISSN 1785-3478  
 ISBN 963 446 342 8

A kiadásért felel Láng József,  
 az Argumentum Kiadó igazgatója  
 Felelős szerkesztő: Hegedős Mária  
 A borítóterv Kiss Zsuzsa munkája  
 Tördelte: Láng András

Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdaüzeme

## Tartalomjegyzék

BEVEZETÉS .....	7
SZELLEMI-ÉLETRAJZI PORTRÉK .....	13
Bibó István, a politikai gondolkodó .....	13
Ravasz László, a „református jezsuita” .....	26
KERESZTÉNYSÉGKÉPEK ÉS TEOLÓGIAI ELŐFELTEVÉSEK .....	45
Szabadgondolkodó keresztenység .....	46
A reális utópia szerepe .....	46
A szinoptikus módszer .....	50
A legitimítási elvek felelem- és erőszakcsökkentő szerepe .....	56
A közösségi értékelés válsága és annak orvossági .....	59
Az európai politikai fejlődés értelme .....	67
Egy elmaradt párbeszéd: az Uchrónia .....	81
Ökumenikus keresztenység vagy revideált katolicizmus? .....	86
Az „Ige-teológusa” .....	94
A magyar értékteológiai gondolkodás kezdetei .....	99
Teológiai forrásvidékek .....	101
Az értékfilozófia és Böhm Károly hatása .....	104
Az értékteológiai korszak .....	106
A fordulat .....	107
Kultúrprotestantizmus vagy élő egyház .....	115
Összegzés .....	120
NEMZET, NACIONALIZMUS, ALKAT-VITA .....	133
Nemzetkarakterológiák és alkatt-diskurzusok .....	134
A Hárrom nemzedék .....	137
A vándor és a bujdosó .....	138
A Kisebbségen .....	140
A nemzet mint organizált gyülekezet .....	142
A magyar alkatt torzulásai .....	148
Erdei Ferenc hatása .....	148

A közösségi skizofrénia története és orvosságai .....	153
Összegzés .....	160
<b>ASSZIMILÁCIÓ, ANTISZEMITIZMUS, ZSIDÓKÉRDÉS .....</b>	<b>167</b>
A zsidómentő egyház és az antiszemitizmus .....	168
Zsidók és Antiszemitaik .....	190
A magyar társadalom felelőssége .....	206
Az antiszemitizmus gyökerei .....	214
Az asszimiláció problematikája .....	221
Összegzés .....	227
<b>EPILÓGUS: A FORRADALOM ALATT ÉS UTÁN .....</b>	<b>235</b>
Rendszerkritika és „harmadik út” .....	236
Egyházi megújulás .....	247
Összegzés .....	253
<b>BEFEJEZÉS .....</b>	<b>257</b>
<b>RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK ÉS IRODALOM .....</b>	<b>261</b>
<b>NÉVMUTATÓ .....</b>	<b>267</b>

## Bevezetés

Bibó István és Ravasz László szellemi kapcsolatának feldolgozásához 1999-ben, még egyetemi hallgatóként kezdtem, és motivációm azonos volt a Bibó-kutatók közül sokakéval: a reveláló hatású első olvasmány-élmények után szerettem volna alaposabban utánjárni a bibói életmű előfeltevéseinek. Elsősorban az a kérdés foglalkoztatott, hogy Bibó István gondolkodásában milyen szerepet tölt be a keresztenység, egyáltalán milyen értelemben használhatjuk vele kapcsolatban a kereszteny gondolkodó kifejezést. Ezt az érdeklődést azután konkrét tárgyra vihettem, amikor az akkor még pár éve elindult Bibó-kutatások szellemi mentorától, egyetemi tanáromtól, Dénes Iván Zoltántól azt a megtiltott lehetőséget kaptam, hogy dolgozzam fel a Bibó István és Ravasz László közti viszonyt, az életmű egy addig kevéssé vizsgált vonatkozását.

A munka nem volt könnyű, mert bár Bibó is és Ravasz is a magyar szellemi élet kiemelkedő képviselői, mindenkorban más-más korszak közgondolkodásában váltak emblematikus figurává, ráadásul egyikük sem lehetett a nyolcvanas évekig idézni, munkáikat kiadni, azokat tudományos értékelések tárgyává tenni (hacsak nem a rendszer iránti lojalitás feltétlen és következetes érvényesítésével). Ebből fakad könyvem egyik felvállalt aránytalansága is, ti. a Bibó Istvánnal foglalkozó szövegrészek rendre terjedelmesebbek, mint a Ravasz Lászlót tárgyaló alfejezetek, amiben nem értékítélet, hanem egy objektív kényszerhelyzet játszik szerepet. Elsősorban az, hogy ez a monográfia a Bibó-kutatások keretei között született meg, amihez egy független tudományos műhely szellemi kapacitása, és a Bibó recepció egyre terebélyesebb irodalma volt segítségemre, míg Ravasz László esetében még mindig várta a szélesebb közvéleményhez is eljutó, életművének teljességét (legalább az áttekintés szintjén) elemző szekunder irodalom. Másrészt végzettségemnek és érdeklődésemnek megfelelően elemzésemben először azt vizsgálom, hogy milyen előfeltevések és elméleti koncepciók határozták meg Ravasz László és Bibó István esetében a kereszteny értékek és

a politika egyeztetésének szempontjait, azaz milyen motivációk alapján közelítették meg a politikum szféráját. Ebben a vonatkozásban pedig Bibó életműve jóval nagyobb terjedelmű elemzést igényel, hiszen munkásságának jelentős szeletét teszik ki politikaelméleti írásai, ráadásul az elmélet mellett a gyakorlati politikában is szerepet vállalt a XX. századi magyar történelem két meghatározó korszakában.

A két életmű vizsgálata és az összevetésekben eredő tanulságok megfogalmazása több problémára is rávilágított. Egyfelől a rendszerváltás után Magyarországon újra megjelentek azok az ideológiai pozíciók, amelyek a magyar történelem vagy tudományos gondolkodás esetenként jelszóvá vált szereplőinek idolozásával vagy elutasításával próbálják nézeteiket a magyar közéletben szituálni, és a politikai cselekvés vagy a tudományos gondokozás számára kizárálagossá tenni, miközben az érvénytelennek tartott gondolkodói teljesítmények megítélése dehonesztáló és elmarasztaló politikai felhangot kap. Az ilyen kísérletek azonban a XXI. századi magyar közgondolkodás számára nem jelentenek biztató perspektívát, mert ez azt jelenti, hogy immár a sokadik diktatúra tapasztalatai alapján (vagy éppen a tapasztalatok félrevezető volta miatt) sem tudunk kılépni az elutasítás-azonosulás rossz kettősségeből, akár életművek vizsgálatáról, akár tudományos teljesítményekről, akár a köz javát érintő dialógusokról van szó. Így Ravasz László és Bibó István szellemi teljesítményeit is számos félreértelemezésen, ismerethiányon vagy elfogultságon alapuló vélekedés terheli a tudományos élet képviselői és a „laikusok” gondolkodásában. Pedig mint általában a leegyszerűsített sémák – amelyekkel Bibó is egész életében küzdött –, úgy az általánosításokon és pillanatnyi politikai érdekeknek megfelelni akaráson alapuló megítéletek is torzítóak és hamisak lesznek.

Szándékom ezért az, hogy úgy közelítsem meg e két gondolkodó viszonyát, hogy ne használjam egyiket sem mércéül a másikkal szemben, miközben megpróbálom kimutatni a közöttük – sokszor közvetett formában – zajló polémikát személyiségük, gondolkodói habitusuk és világképük által is befolyásolt álláspontjaik és előfeltevéseiik rekonstrálásával, és – ahol lehet – összevetésével. A két életmű vizsgálatából kitűnik, hogy a magyar szellemi élet e két – később emblematikussá vált – szereplője hatott egymásra, mivel felelősségérzetük és problémaérzékenységük révén egyformán foglalkoztatták őket a magyar politikai és közélet neurotikus kérdései, de a problémákat megközelítő szemléletmódjuk szinte minden esetben ellenétes volt. Miután két olyan kérdés

van, amelyben közvetlen vita mutatható ki az írásaikból (az alkot-vita és a zsidókérdés), a köztük lévő viszony meghatározása és vizsgálata rendkívül összetett feladat, és a többi témában az életművek vonatkozó részeinek párhuzamos rekonstrukciója látszik célravezetőnek. Megpróbálok ezért tartózkodni attól, hogy erőltetett párhuzamok megvonásával esetleg torz képet alakítsak ki e két autonóm gondolkodóról. Válalkozásom arra irányul, hogy feltárjam és rekonstruáljam mind Bibó István, mind Ravasz László azon előfeltevéseit, amelyek a keresztenységről, a politikáról és a nemzetről alkotott álláspontjukat alakították és meghatározták, illetve azokat a szellemi gyökereiket, ahol gondolataik azonos problémából és kérdésfelvetésből erednek (mint amilyen például a neokantianizmus fogalmi és módszertani kereteinek meghaladására tett kísérletünk volt).

Az életművek teljes rekonstrukciójára és összevetésére nem vállalkoztam, mivel a vizsgálódás körének leszűkítésével ez nem is volt indokolt, így Ravasz László esetében jelentős prédikátori, egyháztudósí és egyházreformeri munkásságát nem, vagy nem a maga teljességeben érintem (annak elsődlegesen teológiai vonatkozásai miatt), mint ahogy Bibó István esetében sem kerül szóba életművének minden meghatározó aspektusa (elsősorban jogelméleti és a nemzetközi közösség felépítésével, működésével foglalkozó írásai). Elemzésem pedig nem életrajzi vonatkozások feltárásán alapul, hanem belső gondolati rekonstrukciókon, amelyek talán többet mondanak nekünk e két gondolkodó szellemi viszonyáról, mint a pusztta életrajzi adatok.

A két életművet öt fejezetben, négy tematikus egység mentén vetem össze: az első fejezetben kísérletet teszek szellemi portréjuk megrajzolására, amit az életpályák áttekintő kontextusába helyezek. Az első tematikus fejezetben keresztenysékgépüket rekonstruálom és vetem össze egymással, majd a nemzetről vállott felfogásukat, illetve az alkot-diskurzusban elfoglalt álláspontjukat értékelem. A harmadik nagy tematikus egységen vizsgálom a zsidókérdéssel kapcsolatos magatartásukat és álláspontjaikat – amelyben mindenkettekjüknel megfigyelhetők szemléleti válások, végül, az ötödik fejezetben a gyakorlati politikához való viszony kontextusában az 1956-os forradalomban betöltött szerepükkel foglalkozom. Ez utóbbi esetében azonban inkább epilógról, mint önálló problémát tárgyaló fejezetről van szó, amolyan esettanulmányról, amely a két életmű utolsó összeérő pontja, ezért tárgyalását külön fejezetben oldtam meg.



Munkám legnagyobb felismerése az volt, hogy a Ravasz László és Bibó István életművének összetettséből eredő tanulságokat, életművük értékes és fontos részeit nem kell kizárolagossá tennünk, és csak az egyikhez, vagy csak a másikhoz pozitívan viszonyulnunk. A magyar nemzet XX. századi nagy kataklizmáinak és közösségi válságainak értékelése nem történhet a politikai lojalitás vagy az azonosulás-elutasítás rossz kettőssége mentén, mert a közösségi tudatot mérgező szembenállásokat csak az álláspontok megértő rekonstrukciójával, az okok és okozatok feltárássával, illetve a hamis kérdésfelvetések és rossz szerepminták leleplezésével lehet feloldani. A tapasztalat azt mutatja ugyanis, hogy a kizárolagosság nem segít feldolgozni azokat a rossz beidegződéseket és diabolizáló értékelési mintákat, amelyek a magyar politikai- és közgondolkodás máig legnagyobb tehertételét jelentik. Erre utal a Ravasz László egyik prédikációjából vett cím is: *műhely a lehetlenséghez*, azaz kísérlet olyan dolgok összekapcsolására, amelyek látszólag ellentmondanak, valójában pedig összeegyeztethetők, mint amilyen a mindenkoruk életművében közös pontot jelentő erőfeszítés a kereszteny erkölcsi alapeltek és a politikai szerepvállalás egy-másra vonatkoztatására.

\*\*\*

Szakmai munkámhoz a Bibó István Szellemi Műhely nyújtott kereteket, melynek vitáin a hazai Bibó szakértők legkiválóbbjaival kerülhettem közvetlen kapcsolatba, és a legfelkészültebb kutatóktól kaptam szakmai tanácsokat, bírálatokat és bátorítást, amikor a monográfia különböző készültségi fokon álló részeit vitattuk meg. Itt egyúttal megélhettem a közös cél érdekében és a teljesítmény alapján szerveződő, intézményi és politikai érdekcsoportoktól független szakmai közösség élményét. Elsősorban Dénes Iván Zoltán szakmai és emberi támogatásáért tartozom köszönettel, az ő segítsége és bátorítása nélkül nem készült volna el a könyv. Nagyon sok segítséget nyújtott a téma feldolgozásához két lektorom (egyúttal Bibó életművét jól ismerő szigorú opponensem), Perecz László, aki az olvasószerkesztő és a filozófus szemszögéből fogalmazott meg számomra fontos javaslatokat, illetve Csepregi András, aki elsősorban a téma – általam nehezebben átlátható – teológiai vonatkozásait segített feltárni.

Külön köszönet illeti azokat, akik a műhelyvitákon szövegeim opponenseként, vagy állandó konzulenseimként járultak hozzá munkám-

hoz, így Balog Ivánt, ifjabb Bibó Istvánt, Fekete Istvánt, Karácsony Andrászt, Kende Pétert, Kovács Gáborát, Lányi Kamillát, Mester Bélát, Nagy Endrét, Radnóti Sándort, Rugási Gyulát és Szesztay Andrászt valamint a könyvet megjelentető Argumentum Kiadót és a kiadói szerkesztőt, Hegedős Máriát.

A monográfia megírásához a Zuger Kulturstiftung Landis und Gyr-Alapítvány az emberi méltóságért, a XXI. Század Intézet illetve a Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézet-Szellemi Köztársaságért Alapítvány tudományos kutatási ösztöndíjai voltak segítségemre.

A könyvet szüleimnek ajánlom, akiknek erkölcsi és lelki tartása, ki-egyensúlyozottsága mindig példa lesz számomra, támogatásuk pedig elengedhetetlen volt kitűzött célon megvalósításához.



## Szellemi-életrajzi portrék

Bibó István, a politikai gondolkodó

Bibó Istvánt a magyar politikai gondolkodás legeredetibb és legszínvonalasabb képviselői között tarthatjuk számon, és talán a legtermékenyebbek között is. A termékeny jelzőt ebben az összefüggésben nem elsősorban élelműve terjedelmére, hanem annak a tudományos közgondolkodást jótékonyan termékenyítő hatására vonatkoztatva. Írásai sokrétű tudományos érdeklődést tanúsítanak a nemzetközi jogtól a szociológiai tárgyú témaig, ami egyúttal műfaji sokoldalúságot is eredményez az élelműben, írásai között egyaránt található tudományos igényű munka és drámaelemzés. Mégis a legjellegzetesebb „bibói” műfaj a politikai problémákat széles látókörrel, több aspektusból megközelítő és boncolgató, többnyire történeti kontextusba ágyazott, könnyen olvasható, a dolgok lényegére különösen nagy érzékkel fókuszáló esszé. Rendszeralkotó vagy analitikus politikaelméleti témajú munkákat nem írt, ez minden elméleti fogalomalkotástól irtózó tudósi attitűdjétől teljesen idegen lett volna. Gondolkodói habitusa és személyiségének a visszaemlékezésekből és a vele készült interjúkból rekonstruálható jegyei olyan tudóst mutatnak, aki érzékenyen és ritka éleslátással tudta lemeríni szűkebb és tágabb környezetének érzelmi-mentális állapotát, erre reagált is, sőt, ezt a képességet és az erre alapozott pszichologizáló szemléletmódját egy idő után tudományos munkájában módszertani eszközként is érvényesítette.

Az, hogy Bibót elsősorban a politikum (mint a köz dolgairól való gondolkodás, és a köz javára végzett cselekvés) szférája foglalkoztatja, már gimnáziumi évei alatt világossá vált. A szülői ház ezt az érdeklődését több szempontból is erősítette. Saját bevallása szerint édesanya hatására alakult ki moralizáló, a társadalmi konfliktusokra érzékeny, a hátrányosabb helyzetűekkel szemben szolidáris gondolkodásmódja

(ezt a zsidókérdéssel kapcsolatban többször említette), édesapja pedig a „kuruc” gondolkodású, függetlenségi hagyományokat vállaló, elsősorban a néplélektan iránt érdeklődő, autonóm gondolkodású tudós mintáját közvetítette. A családi hatások mellett azonban társadalmi helyzete és baráti köre is erőteljesen formálta gondolkodását. Ősei apai ágon kiskunhalasi értelmezésű család sarjai voltak, köztük nem egy jogász, édesanya pedig tiszttisztviselő család. Ebbe a köztisztviselői környezetbe született bele 1911-ben, és ebben a polgári miliőben nőtt fel, ami annyit jelentett, hogy a Bibó család a két világháború közötti időszakban a viszonylagos jómódban élő úri középosztályhoz tartozott, ami néha anyagi erején felüli reprezentációt is igényelt a családtól. Édesapja egy ideig tiszttisztviselőként dolgozott a Közoktatásügyi Minisztérium könyvtárában, majd a Múzeumok és Könyvtárak Országos Főfelügyelőségén, végül Szegeden az egyetemi könyvtár igazgatója lett, így Bibó ott végezte a középiskolát és a jogi egyetemet is. Az, hogy jogászi pályára ment, ellentétes volt családja várakozásaival és elvárásaival, akik inkább bölcsész pályára szánták volna fiukat. Bibó viszont elég tudatosan készült – saját bevallása szerint kezdettől fogva – a „politika csinálásra”, céljának eléréséhez pedig legjobb útnak az egyetemi-tudási pályát, majd az így elérő független egzisztenciális és szellemi háttér által lehetővé tett közéleti szerepvállalást tartotta. Ebben nyilván az az elképzélése is szerepet játszott, hogy a politikai pályára való alkalmasság csak kellő elméleti alapok, illetve valamelyen szakmában, szakterületen való felkészültség és jártasság birtokában képzelhető el. Szegedi diákevei szellemi fejlődése szempontjából is meghatározóak voltak. Innen datálódott barátsága Reitzer Bélával, akitől tizennégy éves koruk óta – a középiskolából – ismerték egymást, és Erdei Ferencsel, akitől Bibó már az egyetemen ismerkedett meg, és életre szóló barátságba került. Erdei kétségtelenül a baráti hármas legambíciózusabb és a gyakorlati politika iránt leginkább elkötelezett, míg Reitzer a legolvasottabb, legelmélyültebb, Bibó pedig a legtehetségesebb tagja volt. Bibóra ugyanakkor Erdei személyisége gyakorolta a legnagyobb hatást, és barátságuk annak ellenére volt mély és emberi, hogy társadalmi hovatartozásuk egyáltalán nem erre predesztinálta őket. Közös volt bennük azonban az a mód, ahogyan a világot szemlélték. Erdei erős kritikai attitűddel rendelkező szuverén személyisége benyomását keltezte már fiatalon is Bibóban, akitől leginkább a mindkettejükben meglévő mély realitásérzék rokonította, ugyanakkor igaz az is, hogy Erdei a legmélyebb averzióval

viseltetett az iránt az úri középosztály – és annak minden magatartásformája – iránt, amelyből Bibó származott. Mind a ketten elsősorban a magyar társadalom – azon belül a parasztság – bizonyos fokú vállságát érzékelték már egyetemi hallgató korukban is, azzal a különbséggel, hogy Bibó számára kezdetben egyáltalán nem volt nyilvánvaló annak a szakadéknak a mélysége, ami a magyar parasztságot a középosztálytól elválasztotta (hiszen középosztályi családban nőtt fel), Erdei viszont – makói hagymás család sarja lévén – saját tapasztalataitól élte meg a paraszti származás tehertételeit. A változtatás és a változás igénye azonban már az egyetemi évek alatt közös elkötelezettségebe fűzte őket, amelyben fontos impulzust jelentett Bibó számára 1933–35 közötti külföldi tanulmányútja Bécsben és Genfben, amikor először tapasztalta meg azt a felszabadult és természetes méltóságteljességet, amely a forradalmak és a demokratikus fejlődés eredményeként kialakult nyugat-európai nemzetek emberi, társadalmi és politikai viszonyait jellemzette. Innentől kezdve lett politikai gondolkodásának másik meghatározó programja és célja az emberi méltóság evidenciájának meghonosítása a nacionalizmus és a birodalmi múlt miatt hisztérikus és torzulásokkal terhes politikai életet élő és merev társadalmi szerkezetet konzerváló magyar és kelet-európai politikai életben. De innentől figyelhető meg saját személyiségének változása is, ami – maga számára – elsősorban az Erdeihez való viszonyában manifesztálódott, és ami egy lelki válság feldolgozásának eredménye volt. Tudatosult benne ugyanis – Erdei forradalmiságával kapcsolatban – az a személyiségéből fakadó szorongás, ami konfliktusokat kerülő mentalitását a változások, az emberi kapcsolatok viszonylatában eltöltötte. Ez ébresztette rá arra is, hogy milyen nagy jelentősége van a társadalmi konfliktusok kezelésében a magatartásformáknak, és azoknak a tapasztalatoknak, amiket a különböző társadalmi csoportok szereznek ezeken keresztül egymásról. Számára ez leginkább a magyar parasztság és a magyar arisztokrácia, illetve az arisztokráciával összefonódott nagypolgárság és felső középosztály társadalmi érintkezéseiben sajátosan – méghozzá rosszul – rögzült magatartásformában vált nyilvánvalóvá. Rájött, hogy ezeket a közlési és társadalmi érintkezési formákat (amelyek egy idő után általánosításon alapuló tapasztalatokká válhatnak), az úri középosztály, illetve az arisztokráciából kikerülő politikai elit nagy része természetesen veszi, mert alapjában elfogadja azt a vagyoni és státuszbeli különbséget, ami e mögött áll, e különbségek orvoslását pedig saját hatalmi helyzetének

megszűnésével azonosítja, ezért nem áll érdekében, hogy társadalmi és gazdasági reformokkal számolja fel azokat. (Erdei egyszer szemére is hánnya Bibónak, hogy a parasztokkal „grófósan” – azaz félszegen, úriasan – viselkedik, amíg rá nem jött arra, hogy ahogy ő is egyre jobban kiemelkedik a paraszti társadalom zárt világából, maga is egyre félszegebben viselkedik velük. Ennek a viselkedésnek pedig ugyanaz volt az oka mindenkitőjükönél, azaz, bántotta és irritálta szociális érzékenységüket az a létfelvétel, ahogy a parasztok éltek.) Ekkor érlelődött meg Bibóban az a tudatosan vállalt társadalomreformeri program, melynek lényege, hogy az önmagát túlélő, feudális jellegű, éppen ezért anakronisztikus magyar társadalomszerkezetet meg kell reformálni, miközben a parasztság (észak-európai mintára) polgárosodottá, a politikai elit teljesítményelvűvé, a társadalom hierarchikus függései horizontálissá válnak, a polgárok egymás közti viszonyai, illetve az állam és polgárai közötti hivatalos kapcsolatok pedig a kölcsönös szolgáltatások formáját veszik fel. Ez az egyre határozottabban körvonalazódó program és a vagyoni szempontból marginalizálódott társadalmi rétegekkel – ezek közül is elsősorban a parasztsággal – való erős szolidaritásérzés indította Bibót a magyarságtudomány kérdéskörének vizsgálatára, a parasztság válságával foglalkozó Erdei-írások részletesebb tanulmányozására, illetve a magyar és közép-európai politikai fejlődés visszásságainak feltárárára, majd a konkrét cselekvés szintjén – szintén Erdeivel együtt – a Márciusi Frontban való aktív részvételre is.

Kettejük szellemi rokonságát a közös társadalomkritikai attitűd jelentette, és olyan – Bibó által közös „állásfoglalás- és magtartásformák”-nak nevezett – szempontok, amelyek jegyében ezt a kritikát érvényesítették. Így az a felismerés, hogy a változások és reformok kívánatos formáinak keresésekor nem célravezető a szélsőséges példákra alapozott megoldási módok kimunkálása, mert a tünetet annak kiváltó okainak feltárássával lehet és kell megszüntetni. Másrészt a problémák kezelését nem lehet azoktól várni, akik a torzult hatalmi és társadalmi szerkezet haszonelvezői és adminisztrátorai, mert a problémák kezelése – az ő szemszögükből ítélni – helyzetük gyengülésével jár. Harmadrészt pedig – és Bibó szempontjából talán ez a leglényegesebb – a helyes politikai cselekvésnek nem feltétele az ideológiai sémákhoz való ragaszkodás, mert nem az elmélet határozza meg a kívánatos trendőket, hanem az ép realitásérzék, amely minden ideológiust ugyanarra a következetésre kell, hogy vezessen. Ez az „antispekulatív” gon-

dolkodói attitűd Bibó politikaelméleti, tudási munkásságát nagyon erőteljesen befolyásolta, módszerének lényege szerint ugyanis a tudománynak (így a saját érdeklődésének elsődleges tárgyát képező politikatudománynak is) a célt kell elsődlegesen meghatározna, ennek alárendelve azokat az eszközöket, amelyekkel az megvalósítható, mert ha az elméleti koncepció előterébe az eszközök rendszerének meghatározása és a célhoz vezető út elméleti alapjainak túlcizellálása kerül, akkor a cselekvés és az elmélet is dogmatikussá és öncélúvá válhat, a kívánt eredmény pedig elmaradhat. „Különösen idegenkedtem minden olyan, akár tudomány, akár technika formájában megjelenő dolgot, amelynek lényege a célmegvalósítás elméletének és eszközeinek a taglalása, tekintet nélkül a célra magára.”<sup>1</sup> Emiatt tartotta Bibó a marxizmust is kártékony és sematikus ideológiának, mert a saját fogalmi kategóriáiba próbálja a valóságot tömöríteni, tekintet nélkül annak sokdimenziós voltára, illetve öncélként határozza meg a forradalmat és az erőszakot, anélkül, hogy figyelembe venné annak átmeneti, pillanatnyi és előre meg nem tervezhető voltát. A marxizmus kérdésében egyébként voltak viták Erdei és Bibó között, mert Erdei, aki a harmincas években olvasta Lenin korai írásait, alapjában véve azonosult a marxista állásponttal, baloldaliságának is ez volt meghatározó eleme. „A mi kapcsolatunkat viszont nem zavarta semmiféle ideológiai eltérés, mert noha tudtuk azt a különbséget, hogy ő [Erdei – T. M. L.] szereti Lenint, én meg nem, egymással ezen még csak nem is vitatkoztunk, mert teljes forradalmi egyetértésben tudtuk magunkat. Tudniillik mindenkitőkben volt egy olyan mélyen gyökerező realitásérzék, amely a valóság szövetét mindenféllel dogmán, teorián túl érzékelni tudja és akarja. Ennélfogva az az emberfajta, aki elsősorban nem a valóságot érzékeli, csak merőben a fogalmak összehasonlításában merül ki, bármilyen izmus jegyében gondolkodott is, számunkra idegen volt.”<sup>2</sup>

Bibó pszichologizáló szemlélete és a társadalmi változások iránti igénye, valamint az azokra való érzékeny reagálás és terapizálás képessége személyiségeből fakadt, és egyfelől édesanyja nevelésének, másfelől az Erdeivel való szoros barátságnak és nem utolsó sorban külföldi útjain szerzett benyomásainak volt köszönhető. Legalább ilyen fontos szerepet játszott azonban szellemi érésében édesapja személyisége és

<sup>1</sup> Huszár Tibor, 1989. 183.

<sup>2</sup> Huszár Tibor, 1989. 31.

munkássága, akitől nemcsak az autonóm módon gondolkozó „kuruc” értelmiségi szerepét vette át, hanem a társadalmi kérdések imént vázolt „pszichologizáló” szemléletét is. Tudatosan törekedett arra, hogy apja népléktani munkásságának saját maga számára fontos elemeit modernizálja és meghaladja, és a maga társadalomújító koncepciójába beépítse, aminek igen termékeny közeget nyújtott a harmincas, negyvenes évek korszelleme, amikor „a világ és Magyarország és a magyar értelmiség is tele volt pszichoanalízzsel, individuálpszichológiával, alkatléktannal... És egyszerűen ebből rengeteg minden lehet simán, úgyszólva különösebb változtatás nélkül társadalmi méretben is alkalmazni.”<sup>3</sup> Ehhez hozzájárult az, hogy Bibó a jelent is mindig a történelem folyamatában, a politikai fejlődés általa megállapított törvényszerségeinek összefüggésében, kauzális szempontok alapján szemlélte, azaz – saját szavaival élve – „történeti tudata” volt.

Ennek a történeti tudatnak a kialakulásában nagy szerepe volt annak az alkat-diskurzusnak, ami a két világháború közti Magyarországon zajlott, és amelyben Bibó is állást foglalt, elsősorban a Szekfű Gyula és Németh László között zajlott vita kapcsán. A magyar politikai fejlődéssel kapcsolatos koncepciójában (melyet legközvetlenebb módon az *Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem* című írásában fejtett ki) egyrészt meghaladta az alkat-diskurzus rossz kérdésfeltevé séből származó hamis alternatíváját (külföldi mintakövetés vagy nemzeti öncélúság), illetve kimutatta a Szekfű Gyula nevével fémjelzett, a Habsburg birodalmat és a kiegyezést utólag igazolni akaró történelemtiszemlélet és politizálás tarthatatlanságát. Ugyanakkor szímpatiával, de kritikusan viszonyult Németh Lászlónak az asszimilációról és a politikai-kultúrális elit kontraszelekciójáról alkotott nézeteihez, amennyiben nem az általa feltételezett kulturális és nyelvi hatások szerepét, illetve a túlzott sváb és zsidó asszimiláció térhódítását látta a magyar politikai fejlődés torzulásai hátterében, hanem a társadalomfejlődés feudális formák között történt megmerevedését, és az ezt igazoló – hamis alternatívákat kínáló – politizálást. Az asszimiláció problémájával való szembekerülést azonban Bibó sem kerülhette el, de a zsidókérdéssel kapcsolatos álláspontja az 1938 és 1948 közötti időszakban alapjai változott meg, és a Németh László nézetei által inspirált mérsékelt antiszemitából az antiszemitizmust a politikai és társadalmi fejlődés

zavaraiból eredeztető, azzal teljes mértékben szembeforduló; a Holocausttal kapcsolatban elsősorban a társadalmi felelősségvállalást hangsúlyozó terapeutává vált. Olyan konfliktusoldó társadalomtudóssá, aki a zsidóságnak és az őt körülvevő magyar társadalomnak próbálta megmutatni „a zsidó” és „az antiszemita” rémképének általánosítások és rossz tapasztalatok által konstruált, a társadalmi fejlődés zavarai miatt bűnbakká tett steril alakját. Ez a – Reitzer Béla személyes sorsa által is inspirált – szemléletváltás és a kérdés társadalomfejlődési és lélektani aspektusainak feldolgozása eredményezte a *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című, a vonatkozó magyar szakirodalomban máig egyedülálló – bár a tudományos értékelést tekintve immár nem visszhangtalan – írása megszületését.<sup>4</sup>

Bibó tudományos munkájában tehát szerencsésen tudta ötvözni személyiségeből fakadó morális-pszichológiai szemléletmódját, a társadalmi konfliktusok feloldásának szándékát és a történelem folyamatában az eseményekkel egyidejűleg történő értékelés képességét. Ezt – a családi és baráti környezet, illetve a külföldi utak mellett – több szakmai jellegű hatás is elősegítette. Egyrészt jogászi érdeklődése nemzetközi jogi problémák vizsgálatára indította (a nemzetközi jogban alkalmazható szankciók kérdéséről írta egyik első terjedelmes jogelméleti munkáját), e tárgyban publikált írásai pedig egyetemi professzora, Horváth Barna hatására erős természetjogi szemléletet mutatnak. Horváth saját módszerével, az ún. szinoptikus módszerrel próbálta meg feloldani a korban meghatározó (és a jogfilozófiában is érvényesülő) neokantiánus filozófia alapproblémájának tekintett ellentétet: a valóságban meglévő tények és az értékek egyeztetésének elméleti problémáját. A módszer lényegét adó *együtszemlélés* (szinopszis) eszközével dolgozta ki Bibó a maga – immár politikaielméleti – konstrukcióját a különböző – politikai természetű – konfliktusok megoldására, amelyben a politikai cselekvés, és annak tudományos megalapozása is elsősorban az *egyensúly* kérdésén alapul, azaz a valóságból kiinduló, de egy reális jövőkép megvalósítását célul kitűző, a kettő között egészséges közép-utat találó politikafelfogást képviselt. Ezért tiltakozott minden hevesen a szélsőséges álláspontok közötti választást kínáló rossz és hamis alternatívák és szükségszerűnek tartott választási kényszerek ellen. És ezért törekedett annak feltáráására, hogy a politikában és a társadalom fejlő-

<sup>3</sup> Huszár Tibor, 1989. 244.

<sup>4</sup> Balog Iván, 2004.

désében mi okoz olyan kisiklásokat és a valósággal számot nem vető rossz cselekvési mintákat, amelyek katasztrófába viszik azt az európai fejlődést, amelyet a demokrácia, az emberi méltóság és a kölcsönös szolgáltatások viszonyainak kiteljesítésére, illetve a hatalom jelenségének kiküszöbölésére való törekvés jellemez. Erre a kérdésére a választ a konfliktusokban jelen lévő *félelem-motívum* centrális szerepében vélte megtalálni, ami már azonban a genfi tanulmányújtán megismert Guglielmo Ferrero legitimítás-koncepciójának hatását mutatja, hiszen a genfi professzorhoz hasonlóan Bibó a legitimítási elvek (mint a hatalom igazolásának elvei) legfontosabb szerepét abban látta, hogy mindenél jobban képesek csökkenteni a vezetők és a vezetettek közötti félelem-mennyiséget. (Ferrero egy civilizáció fejlettségét is azon mérte le, hogy mennyire képes a társadalomban és a politikában megtalálható félelemet csökkenteni, azaz mennyire tekinthető a „bátorság iskolájának“.)

Bibó kiegyenlítésre, lelki-érzelmi egyensúlyra törekvő természe- te és ebből fakadó konfliktuskezelő, társadalmi ellenéteket érzelmi, mentális alapon kezelní igyekvő terapeutai szerepköre számára Ferre- ro elmélete kiváló eszközt jelentett ahhoz, hogy sajátos pszichologizáló attitűdjét munkájában és gondolkodásában érvényesíteni, termékeny módon alkalmazni tudja. Normatív önképének ugyanis része volt a társadalmat terapeutaként és ideológusként reformáló értelmi- ségi, a hatalommal lelkismerete nevében mindenkor szembeszálló ember, aki egyúttal a társadalom irányítására felkészült és alkalmas elit tag- ja. Ezért tartotta nagyra az ilyen viselkedés- vagy gondolkodásmintát közvetítő filozófusokat, teológusokat és államférfiakat (Arisztotelész, Cicero, Szent Ágoston, Morus Tamás), ahogy ez az európai politikai fejlődést értékelő írásaiból is kitűnik. Történelemszemléletét leginkább Hajnal István történész hatása formálta, tőle vette át Bibó a műgonddal alkotó ember ideálját, amiben az a – Hajnal Istvántól származó – meg- győződés rögzült képpé, hogy az anyagot formáló ember mindig magasabb rendű munkát végez, mint az adatokat adminisztráló szellemi munkás. Valamint azt a koncepciót, amely szerint az emberek személyes kapcsolatain alapuló, kis közösségekben kikristályosodó, érték- közvetítő gyakorlati tapasztalatok formálják azokat az elveket és eljárá- sokat, amelyek lehetővé teszik a hatalom brutalitásával és embertelen célszerűségével szembeni ellenállás intézményeinek (a szabadság kis köreinek) kifejlesztését. Ezt ötvözte a történeti szociológia és a társa-

dalmi értékelés kereszteny inspirációjú mintáinak és módszerének Karl Mannheimtől származó elméletével.

Ezeken túl azonban számos – filológiai eszközökkel kevésbé kimutatható – hatás is megjelenik Bibónál (melyek legnagyobb részét egyetemi előadásainak fennmaradt jegyzeteiből olvashatjuk ki), így – hogy csak a legfontosabbakat említsük – José Ortega y Gasset válságfilozófiájának, Adolf Harnack német teológus liberális teológiájának, az osztrák jogfilozófusok, Alfred Verdross és Hans Kelsen közti vita tanulságainak és a visszaemlékezéseiiben többször is nagy respektussal említett Max Weber protestantizmus-felfogásának hatása.

1934-től megindult jogászi karrierje, először fogalmazóként dolgozott a budapesti törvényszéken, majd 1938-tól 1945-ig az igazságügyi miniszteriumban lett előadó, és itt foglalkozhatott másik kedvenc téma- jával, a közigazgatási joggal. 1940-ben magántanári képesítést szerzett a szegedi Ferenc József Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karán, ahol jogbölcseléletet adott elő. Ebben az évben vette feleségül Ravasz Boriskát, Ravasz László református püspök lányát. Három gyermekük született, István, Anna és Borbála, aik közül Anna vele született szívbetegségen nyolcévesen meghalt. Magántanári jogkörét 1941-ben a kolozsvári egyetemre helyezték át, ahol 1944-ig jogfilozófiát adott elő A XX. század jogbölcslete címmel. 1942-ben pályázott Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának társadalomelméleti tanszékére Budapesten, de a tanszéket végül Dékány István alapíthatta meg. A német megszállás után, 1944 októberében letartóztatták, de rövid idő után kiszabadult. Az ostromot a pesti református teológia pin- céjében vészelté át családjával és apósáékkal.

1945 után a debreceni ideiglenes kormány belügyminisztériumába került a közigazgatási osztály vezetőjének Erdei Ferenc minisztersé- ge alatt, majd a Budapestre költözött miniszterium törvényelőkészítő osztályát, később közigazgatási főosztályát vezette.<sup>5</sup> 1946-ban a Debreceni Tisza István Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karától kapott felkérést a politika tanszék tanári állására, de ekkor már elkötelezte magát a Szegedi Tudományegyetem Jog- és Államtudományi

<sup>5</sup> Ebben a minőségen több fontos törvény és rendelet előkészítésében vállalt szerepet, így a közigazgatás megszervezéséről szóló 1030/1945. M. E. sz. rendelet és a területrendezési kérdésekről szóló 4330/1945. M. E. sz. rendelet kidolgozása, valamint a választásokról szóló 1945. évi VIII. törvény megszerkesztése fűződik nevéhez.

Karának politikai tanszékére, ahol végül ez év nyarán nyilvános rendes egyetemi tanárrá neveztek ki, és itt tanított 1946-tól 1949-ig, miután a miniszteri szolgálatból 1946 júniusában kilépett. Kurzusai szerteágazó érdeklődésének megfelelően széles spektrumú téma választékot ölelte fel, tartott többek között szociológia kurzust egy munkásoknak szervezett tanfolyamon, illetve főkollégiumokat adott elő jogászoknak, tárgyai a *Bevezetés a politikatudományba* és a *Nemzetközi jog* voltak.

1947 szeptemberétől a Teleki Pál majd Kelet-európai Intézet igazgatóhelyettese lett, ahol elsősorban Magyarország területrendezési és urbanizációs kérdéseivel foglalkozott, ezért felmentést kapott a főkollégiumok tartása és az ezzel járó vizsgáztatási teendők alól. Ezután már csak ún. kiskollégiumokat tartott az egyetemen, olyan témaikban és címek alatt, mint *Szabadság, képviselő, önkormányzat; Legitimitás; Fasizmus; Modern államelméletek; Közigazgatás; Demokrácia és szocializmus*, amelyek jól illusztrálják politikaielméleti érdeklődésének főbb pontjait. Tanári állása 1950-ben szűnt meg, miután felajánlották neki az 1948-ban Gajzágó László eltávolítása után megüresedett budapesti nemzetközi jogi tanszék vezetői posztját, de Bibó ezt – elődje eltávolításának körülmenyeire tekintettel – nem volt hajlandó elfogadni, illetve miután szintén nem fogadta el a később felajánlott munkajogi tanszéket, amelynek profilja, a munkajog kifejezetten nem érdekelte. Így került az Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtárába, ahol 1951-től 1957-ig, letartóztatásáig dolgozott. Közben 1956-ban a Farkas Ferenc vezette Parasztpárt jelöltjeként a Nagy Imre kormány államminisztere lett, és ebbében minőségében a forradalom alatt átiratot intézett az Egyesült Államok kormányához, melyben a Szovjetunióval való tárgyalásra hívott fel, azzal a kikötéssel, hogy az Egyesült Államok katonai lépéseket nem kell, hogy tegyen, ha lehetővé teszi a szovjeteknek a méltóságteljes visszavonulást. Később a *Magyarokhoz* című nyilatkozatot is eljuttatta Nagy-Britannia és Franciaország követségére a francia kultúrattasén keresztül, illetve telefonon diktálta be az Egyesült Államok követségére. 1957-ben letartóztatták és elsőrendű vádlottként (Göncz Árpád másod-, valamint Regéczy László harmadrendű vádlottal egy perben) ítélték el életfogytiglani börtönre „a népi demokratikus államrend megdöntésére irányuló szervezkedésben vezetéssel elkövetett bűntettsében és hútlenség bűntettében”.<sup>6</sup> Budapesten, Vácon és Márianosztrán is

raboskodott, börtönéből amnesziával szabadult 1963-ban, és innentől kezdve a Központi Statisztikai Hivatal Könyvtárában volt állományban egészen 1971-es nyugdíjazásáig.

Politikai működésének két kiemelkedő korszaka volt: egyrészt az 1945 és 1948 közötti időszak, amikor a Parasztpárt politikusaként, elsősorban szakértő szerepben került az ország politikai elitjébe, és ismerkedett meg az akkori, illetve az 1948 utáni korszak vezető politikusaival és közlelti személyiségeivel Rákosi Mátyástól Tildy Zoltánig. A Parasztpártban ekkor képviselt politikai álláspontját az Erdei Ferenc és Darvas József által fémjelzett baloldalhoz – amely a kommunistákkal való mindenféle politikai konfliktust elkerülendőnek ítélt –, valamint a Farkas Ferenc által képviselt centrumpolitikához, illetve a Kovács Imre-féle jobboldalhoz – amely a parasztság vállalkozóvá válásának programjával a legpolgáribb álláspontot képviselte – képest határozta meg, meghozzá két szempont alapján. Egyrészt „a polgári állásponttól a szocialista álláspontig terjedő elárnyalódás, másrészt a szovjet-kommunista komplexumtól való nagyobb vagy kisebb függetlenségi igény” szempontjai alapján.<sup>7</sup> Ebben a koordinátarendszerben Bibó a „szocialista fertőzőtség” tekintetében magát a középtől balra, a függetlenségi igény szempontjából pedig jobbra helyezte el, azaz azonosulni tudott a két világháború közti Magyarország társadalmi és gazdasági szerkezetének lebontásával, de nem fogadta el a Szovjetunióval való behódolást, és semmilyen értelemben nem tartotta magát kommunistának. Politikai pályafutásának másik kiemelkedő – bár rövid – korszaka 1956-os államminiszterségének időszaka volt, ami hivatalosan 1956. november 3-ától november 12-éig tartott (bár a Parlamentben és így az eseményekben csak november 4-ig volt jelen), és ami bizonyos értelemben visszatérés volt számára az 1951 utáni könyvtárosi elszigeteltségből a nagypolitikába.

Politikai működése idején mindenkor szem előtt tartotta azt a – tudósításból – elméleti munkáját is motiváló – szándékát, hogy elkerülje a hamis helyzetértékelésből és a sematikus gondolkodásból származó rossz alternatívák közötti választás kényszerét, és kompromisszumos javaslatokkal igyekezett túllépni a konfliktusok diabolizálásán, mindenkor a szembenálló álláspontok kiegyenlítésére törekedve. Ezért nem is azonosította magát soha az elemzett álláspontok önképével, mert

<sup>6</sup> Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 507.

<sup>7</sup> Huszár Tibor, 1989. 75.

tudta, hogy akkor a másik oldal számára óhatatlanul ellenségeképpé válik, úgy viszont nem lehet megszólalni az „angyalok hangján”. A politikát egyáltalán nem tekintette pozíciószerzésre vagy hatalmi helyzetek kialakítására szolgáló taktikának, szemben a kommunistákkal vagy a kisgazdák és a parasztpártiak számos politikusával, és alapvetően ezért utasította el a marxizmus ideológiájának elmélyültebb kutatását is. Úgy vélte, hogy a történelemben sokkal több az esetlegesség, mint amennyi szükségszerűséget a marxizmus lát, és a sztálini, vagy a Rákosi által képviselt rendszer a legjobb igazolását adja a marxista társadalomfilozófia és politikaelmélet terméketlen és „skatulya-rendszer” voltának. „A sztálinizmus s a rákosizmus s ezek mind az egész kommunista pártstruktúrából következnek. És az egész párt struktúrájának és taktikájának van egy félelmetes jelensége, hogy a taktika megeszi a célokat. A hatalom kérdésének a központba helyezése, amely egy bizonyos fokig realizmus, ameddig tudom azt, hogy hatalom nélkül semmit sem tudok csinálni, de bizonyos ponton túl a hatalomnak a mitizálása következik be, és akkor a hatalom megszerzésének és megtartásának a technikája fontosabbá válik a szocializmus céljainál. [...] Ezért nem vagyok marxista.”<sup>8</sup> Politikai habitusának problémamegoldásra beállított szemlélete és módszerei 1956 novemberének kaotikus eseményei közepette kihasználatlanok maradtak, nem tudott olyan hatással lenni az eseményekre, mint szerette volna. Hogy mennyire mély nyomot hagyott benne ez, egy visszaemlékezésben közölt visszatérő álma is bizonyítja: „...miniszter vagyok, nincs se autóm, se titkárnóm, se szobám, se telefonom, se semmim az égvilágom; fogalmam sincs, hogy ki-vel kell milyen érintkezést felvennem, hogy egyáltalán mi tennivalóm van ebben a helyzetben, hogy ez egy kétségbeejtő tehetetlenség.”<sup>9</sup>

Mint láttuk, Bibó István a politika elméleti és gyakorlati művelésében is morális impulzusok hatására és a gyakorlati orientáltság igényével vett részt, így műveinek nagy részét is konkrétan meghatározható köröknek írta. Címvettjei között ott volt a magyar társadalom, amikor a zsidókérdés feldolgozásáról volt szó (*Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*). Előfordult, hogy a magyar politikai elitnek szánta mondani valóját, amikor a magyar politika válságát érzékelte (*Eltorzult magyar alkot, zsákutcás magyar történelem*), de szándéka szerint a nemzetközi fórumok

döntéshozóinak, a nemzetközi konfliktusok rendezésében „békecsinálóként” részt vevő politikusoknak is megpróbálta feltárnai azt a sajátos kelet-európai – a nyugat-európaihoz képest torz – demokratikus fejlődést vagy annak hiányát, aminek ismerete nélkül nem lehet a térségben úgy békét teremteni, hogy abból ne legyen újabb háború és a demokratikus fejlődés zsákutcája (*A német hisztéria okai és története, A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*).

A nemzetközi béketeremtő szerep, mint ahogy a társadalmi konfliktusok terapeutájának önként vállalt szerepe is, Bibó személyiségeből fakadt, ugyanakkor egy konkrét élménye is közrejátszott abban, hogy ne tartsa teljesen hiábavalónak a nemzetközi fórumokhoz való interpellálást. A háború befejezése után nem sokkal, 1945 nyarán Tolna és Baranya megyében svábelenes atrocitások történtek a helyi kommunista és parasztpárti politikusok kezdeményezésére, a bukovinai székeleyek elhelyezése érdekében. A sváb lakosságot kihajtották a falvakból, és étlen-szomjan, fedél nélkül tartották őket kint a mezőn. Bibó erről belügymenisztériumi tisztviselőként értesült, és úgy ítélte meg, hogy az események csírájában való elfojtása megelőzheti, hogy a zsidóüldözés után egy olyan svábüldözés következzen, amiért a felelősséget Magyarországnak egyedül kell a nemzetközi fórumok előtt vállalnia. Az ügyet megbeszélte Erdeivel, aki egy idő után megértette a probléma jelentőségét, és a minisztertanács ülésén előterjesztette a kérdést. A minisztertanács úgy döntött, hogy a potsdami értekezlet elő viszi a problémát, döntsének ott az ügyről. A potsdami értekezlet pedig – amely eredetileg a magyarországi sváb kitelepítés kérdésével nem akart foglalkozni – a csehszlovákiai és a lengyelországi kitelepítések határozatához csatolta a magyarországit is. Igy lett – Bibó értelmezésében – egy általa felvetett problémából nemzetközi ügy és döntés, aminek megoldására végül egy általa előkészített rövid belügymenisztériumi rendelet született. A rendelet végrehajtása igazolta számára azt a sokat hangoztatott alapelvét, hogy minden konfliktusrendező elv, amely területi vagy etnikai konfliktusokat próbál megoldani, csak akkor tudja a lehető legigazságosabb eredményt elérni, ha eljárásra való válik, tehát ha az elvekhez – azok érvényesülését szolgáló – formai kellékek is társulnak. A döntés meghozatalára jogosultak pedig vagy nem érintettek a konfliktusban, vagy ha azok, akkor egyenlő arányban képviselték magukat minden oldalról az eljárásban, így tartva egyensúlyban egymást és az eljárás menetét.

<sup>8</sup> Huszár Tibor, 1989. 250.

<sup>9</sup> Huszár Tibor, 1989. 137.

A Kádár-rendszer alatt külföldre nem lehetett, pedig Genfbe, egykor tanulmányútjának színhelyére hívta előadni 1974-ben az Institut Universitaire de Hautes Études Internationales igazgatója, Jacques Freymond. Tanítani itthon sem engedték, publikációi nem jelenhettek meg, bár egy tanulmány angliai kiadását leszámítva, erre nem is nagyon tett kísérletet. Élete utolsó éveiben érdeklődése ismét történeti tárgyú téma felé fordult, illetve a nemzetközi politika legégetőbb konfliktusai, az államalakulási és területrendezési kérdések nyomán kialakult akut válsághelyzetek megoldására kívánt megoldási módokat adni. Ekkor született meg élelműve egyik legterjedelmesebb és a taglalt kérdéseket, valamint a megközelítés módját tekintve máig legaktuálisabb darabja a modern nemzetközi államközösség elveiről, működéséről és konfliktuskezelő eljárásainak elégtelenségéről, melynek első nagyobb részét 1965 és 1974 között írta meg, míg az esettanulmányok (arab-izraeli, ciprusi, észak-ír) közül a harmadikat (az észak-ír kérdésről szólót) két évvel a halála előtt, 1977-ben fejezte be (*A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai. Önrendelkezés, nagyhatalmi egyetértés, politikai döntőbíráskodás*).<sup>10</sup> 1971–72-ben mondta magnóra az európai társadalom- és politikai fejlődésről szóló tervezett nagy opusza vázlatát (melynek egy 1953–1956 között íródott korai változata is van), amelyet ennek nyomán ültettek át írott formába halála után, miután a tervezett művet már nem tudta megírni (*Az európai társadalomfejlődés értelme*).

#### Ravasz László, a „református jezsuita”

Ravasz László a két háború közti Magyarország egyházi életének egyik legkiemelkedőbb személyisége, és bár a református egyház püspöke-ként végezte egyházi szolgálatát, az egész magyar keresztenység emblematisches figurája volt, elsősorban a közéleti megnyilvánulásai révén személyét övező tisztelet, valamint egyházkormányzói és prédkátori munkássága nyomán. Sokan „református jezsuita”-ként emlegették a nagyfelkészültsgű egyházfőt. Egyházvezetői tevékenységét és gondolkodói habitusát a személyiségeből fakadó szintetizáló hajlam jel-

<sup>10</sup> Ez volt az egyetlen könyve, ami életében megjelent külföldön (Nagy-Britanniában), de ottani nagyon mérsékelt visszhangjával elégedetlen és emiatt bevallottan csalódott volt.

lemezte, ahogyan ő maga is megfogalmazta a pályája csúcsát jelentő püspökké választására visszaemlékezve. „Akkor jutottam oda, hogy a magyar közélet nagy társadalmi és etikai tényezőit képviseltem, és szívesen hallgatott szavam volt a magyar közgondolkodás legmagasabb fórumain. mindenütt önmagam lehettem, s egy élő szintézisbe összefoglalhattam minden szellemi és erkölcsi tényezővel való összefüggésemet. Úgy éreztem, hogy ez a szintézis a rendeltetésem.”<sup>11</sup> Világképében és gondolkodásában a szintézist a moralitás, a hit, a tudományok (a filozófia, majd a teológia) és a művészet – elsősorban az irodalom – ötvözése jelentette. Gondolkodásának nyitottságát a családi környezet, de elsősorban iskolái, tanárai és tudományos érdeklődése eredményezte.

1882-ben Bánffyhunyadon született, vejtől, Bibó Istvántól több generáció választotta el. Családja apai ágon erdélyi (kelementelki) székely család volt, melynek tagjai között jobbágyok, tehetős gazdák és bírák egyaránt voltak, édesanya családja pedig Rákóczi Györgyötől kapott ne-mességet a XVII. században, innentől kezdve vették fel a Gönczi nevet. Családja anyai – tehát a Gönczi – ágon Erdély egyik legnagyobb lelkészdinasziája volt, felmenői között több tucat református lelkész tart számon a családi emlékezet. Édesapjától, aki a bánffyhunyadi gazdasági felső népiskola tanítójaként nemcsak lelti, de szellemi értelemben is hatással volt a fiatal Ravaszra – saját bevallása szerint –, inkább erkölcsi tartást és az élet komolyan vételének igényét, illetve némi természettudományos érdeklődést örökölt. Szellemi fejlődésére azonban édesanya volt nagyobb hatással, akiben – ahogyan Ravasz fogalmaz – minden éreznél lehettett a *Dichtung und Wahrheit*, a költészet és az igazság feszülését, így valószínűleg az irodalom iránti vonzódását is az időnként verseket író asszonytól örökölte. Ezt a szellemi hasonlóságot ezen túl egy olyan gondolati és érzelmi kötődés is erősítette, ami apja vonatkozásában kevésbé volt elmondható.

A Bánffyhunyadon eltöltött 14 év alatt elvégezte elemi és polgári iskoláit, gimnáziumba pedig Székelyudvarhelyre és nem a jóval közelebbi Kolozsvárra járt, mivel az udvarhelyi iskolában két rokona is volt, Gönczi Lajos a főgimnázium igazgatója és Ravasz Árpád, aki helyettesítő tanárként, illetve az internátus felügyelő tanáraként dolgozott. Udvarhelyen nyilvánvalóvá vált, hogy érdeklődése a humán tárgyak (irodalom, latin) felé összökéli, ő maga is azt szerette volna, ha érettségi

<sup>11</sup> Ravasz László, 1992. 271.

után Budapesten tanulhatna tovább magyar-latin szakon, ezért pályázni is akart az Eötvös Kollégiumba. Lírai „vénája” már fiatalon vers- és prózairásra, különböző értekezések készítésére indította, és már ekkor jellemző volt rá az a szónokias, néha patetikusan barokkos stílus, ami írásait – műfaji kötöttségektől függetlenül – élete végéig jellemzette, akár irodalomtörténeti értekezést, akár prédikációt, akár püspöki jelenést írt. „Írtam verset, néha prózát és sok értekezést. minden értekezésem egyszersmind szépírói vállalkozásba ment át, sok-sok szónokiasággal. Nem tudtam egy nemzetgazdasági pályaművet sem befejezni, hogy egy-két bukfencet ne vessek a fellegekben. S nem tudtam olyan verset írni, hogy ne legyen benne valami logikai teketória.”<sup>12</sup> Ez a stílus és a virtuóz előadásmód a fiatal Ravasz számára kezdetben pusztán az önkifejezés leghatékonyabb módjának tűnt, így volt ezzel akkor is, amikor VI. osztályos korában először hirdetett igét templomban, családjától ugyanis – annak ellenére, hogy édesanya „pappleány”, édesapja pedig templomba járó ember volt – a kötelező vallásos formák elsajátításán túl nem kapott impulzusokat a személyes hitre jutáshoz. Kiváló retorikai képességeit tudatosan akkor alkalmazta, miután 25 éves kora körül végleg elkötelezte magát a lelkipásztori szolgálat mellett. Innen-től kezdve teológiai munkáját is az ige hirdetés szolgálatának rendelte alá, hogy *vox viva evangelica*, az „élő evangélium hangja” lehessen. „Ezért teológiai tanulmányom sohasem volt öncélú tudományos munka. Azért foglalkoztam teológiával, hogy alkalmasabb legyek az ige hirdetésre. Kontemplatív alaptermészetem mellett sem voltam spekulatív. Beszélni akartam. Írásaim is el nem mondott beszédek, ezért éreztek rajtam szigorú kritikusaim minden valami szónokiasságot, pedig a rossz értelemben vett szónokiasság ellen egész életemben küzdöttem.”<sup>13</sup> Az írás ugyanolyan szenvédélye volt, mint a beszéd, prédikációit minden leírta, ezeknek és különböző beszédeinek, előadásainak, újságírásainak gyűjteményes kiadásai (*Alfa és Ómega, Legyen világosság, Isten rostájában*) több ezer oldalt tesznek ki, és még legalább ugyanennyi maradt kéziratban.

A budapesti bölcsésztanulmányok tervét feladva, 1900-ban lett a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem teológiai fakultásának hallgatója, de ekkor még elsősorban bölcséshallgatónak tartotta magát, aki

<sup>12</sup> Ravasz László, 1992. 49.

<sup>13</sup> Ravasz László, 1992. 113.

a teológiával – saját kifejezésével élve – „műkedvelőként” foglalkozik.<sup>14</sup> A teológia tanárai közül Molnár Albert és Nagy Károly kurzusait hallgatta legszívesebben, de a legnagyobb hatású tanáregyéniségek – köztük Böhm Károly – és saját érdeklődése is a filozófiai tárgyak felé ösztökélték. Ez korai filozófiai tárgyú értekezésein, illetve recenzióin is érződik, számára ekkor még a filozófia fontosabb a teológiánál, az előbbiinek talaján állva szemléli, kritizálja és formálja az utóbbit, de gondolkodásában a filozófia és a teológia akkor sem jelentette egymás ellentétét, amikor már teológusként és lelkészken végezte szolgálatát.

A bölcsészkarról különösen három tanárt említ, aikik hatással voltak rá, a filozófus Böhm Károlyt, a pedagógia tanárát Schneller Istvánt és az irodalomtörténet professzorát Széchy Károlyt. Böhm – ainek tanítványa is lett – gyakorolta rá kétségtől a legnagyobb hatást. „Az egyetemnek Böhm Károly volt a legnagyobb és legmagányosabb egyénisége. Komoly, határozott, súlyos, bátor és igaz ember. [...] Az emberi szellem legnagyobb kérdései foglalkoztatták és legnagyobb képviselőivel társalkodott. Tudományában a legnagyobbra vállalkozott: beszámolni az emberről és világról. Körülbelül legnagyobb cél, amit magyar ember maga elé tűzött. Szellemének egyetemesége, munkájának rendszeressége, abstractiójának magassága s az az erkölcsi súly, amellyel gondolatai mögött megállott – azokért kiállott –, olyan imponáló fölényt biztosított neki, amelyet mindenki érzett és önkénytelen tiszteettel ismert el.”<sup>15</sup> Böhm-nél hallgatta többek között a filozófiai erkölcsstan történetét, logikát, görög filozófiatörténetet, filozófiai enciklopédiát. A kollokviumokon pedig rendszerint beszélgetés formájában történt a vizsga, ezekből a beszélgetésekben Ravasz saját bevallása szerint többet tanult, mint az egész félév összes óráján hallottakból. Böhmmel akkor is tartotta a kapcsolatot, amikor tanár lett, ifjabb Bartók Györggyel, tanártársával látogatták az idős professzort, aki, hogy eredetiben olvashassa Dantét, megtanult olaszul, Cervantes „kedvéért” spanyolul, de betegágyán, könnyed olvasmányként forgatta Démoszthenészt is, persze eredetiben. Így az eredetileg teológiát végzett, de gondolkodásában ezt az irányultságot később feladó Böhm volt az, aki – ha öntudatlanul

<sup>14</sup> A kolozsvári teológián abban az időben a teológushallgatók bölcséshallgatóknak is számítottak egyúttal, ha a teológia által előírt 10 órát a bölcsészkaron felvették. Mivel a teológián külön pedagógiai vagy filozófiai tanszék nem volt, így oldották meg a nem teológiai tárgyak oktatását.

<sup>15</sup> Ravasz László, 1992. 66.

is – a teológia tudománya felé terelte Ravaszt, mert az ő filozófiája jelentette a fiatal Ravasz László teológiai kiindulópontját is. „Ezzel eldőlt életem nagy kérdése, anélkül, hogy jelentőségét akkor még fel tudtam volna becsülni. Én csak azt tudtam, hogy teológus vagyok és az leszek a Böhm Károly filozófiája alapján, mint ahogy teológus volt Biederman a hegeli és Ritschl a kanti filozófia alapján.”<sup>16</sup>

Széchy és Schneller személyisége igazából nem tett nagy hatást Ravaszra, de az irodalomtörténeti kurzusokat szívesen hallgatta, és egész életén át kísérte a „titkos szerelem”, az irodalom, amelyről számos, hallgatóként készített pályamunkája, illetve tanárként vagy akár püspökként írt irodalmi témájú cikke, tanulmánya tanúskodik. Ebben az érdeklődésében meghatározó szerepet játszott az a körülmeny, hogy hallgatóként egy szobában lakott Ady Lajossal, Ady Endre öccsével, aki szinte teljesen bátyja személyiségenek hatása alatt állt. Ez vitte rá Ravaszt az újságírásra is, ahol szintén Ady Lajossal dolgoztak együtt. „Egy szobában laktam Ady Lajossal, az Ady Endre testvéröccsével. Ady Lajos már akkor egészen Ady Endrében élt, hogy úgy mondjam vidéki fiókja volt. Mivel nagyon belső kapcsolat létesült Ady Lajos és közöttem, egyszer csak azt vettettem észre, hogy én is Ady Endrében élek. Ismerem a szokásait, bámulom a különcséget, figyelem az ízlését, orákulmának tartom minden nyilatkozatát [...] Az egyetemi ifjúságban két párt alakult ki: a jobboldali, a nacionalista-keresztén és a baloldali, a humanista-liberális. Mi, Ady Lajossal, szívvel-lélekkel az utóbbihoz tartoztunk, azt hiszem, Ady Endre észre sem vett magnetizmusának hatása alatt. A teológus ifjúságot a Márton Árpád megnyerésével beírtattuk az Egyetemi Körbe, a választásnál a mi listánk győzött, mi lettünk a gazdák az Egyetemi Kör helyiségeiben és a mi kezünkbe került az ifjúság orgánuma, a Kolozsvári Egyetemi Lapok. Klubélet és lapszerkesztés! minden vágyunk teljesült.”<sup>17</sup>

Adyhoz való viszonyát 1914-ig a feltétlen rajongás jellemzette, ennek a rajongásnak a csúcspontja a Vér és arany kötet volt. 1915-től kezde ve azonban úgy ítélte meg, hogy Ady költészete hanyatlak, egyre dekadensebb és amoralisabb, olyan értékválság tükrözödik benne, amit semmiképpen nem lehet az ifjúság elé példaként állítani. Ami igazából kiváltotta Ravasz rosszallását, azok vallásos versei voltak. Úgy vélte,

hogy Ady – sokat hangoztatott kálvinistasága ellenére – nem lehet keresztény ember, mert vallásosságában nincsen semmi speciálisan keresztyén vonás, református meg éppen nincs. „Egyszer Istennek panaszolja, hogy megölték a próféták és Krisztusok; máskor Isten gonosz sorsháború, disznófejű nagyúr, Mikulás. Vallásos tárgyú ömlendezéseiiből ki lehetne olvasni a fetisizmust, az ateizmust, az istenkáromlást, mint ahogy ki lehet hallani belőle az ótestamentomi zsoltárok zordon hevét; csak a jézusi lírat nem.”<sup>18</sup> Ezt a kritikáját megírta egy cikkben, amely a Protestáns Szemlében meg is jelent, de ahogy jó barátjának, Ady Lajosnak egy levelében írta az ügygel kapcsolatban: „Nem becsületsértés az, ha valakire azt mondjuk, nem keresztyén, vagy nem református, kivéve, ha az illető a keresztyénségből, vagy a reformátusságából kíván megélni.”<sup>19</sup>

Egyetemi hallgatóként könnyen és gyorsan vette a szellemi akadályokat, a nyári szünetekben folyamatosan képezte magát, komoly teológiai történeti, filozófiai munkákat olvasott egy maga által összeállított tanulmányi terv alapján. Elmélyültsg, szorgalom, a szellemi kihívások keresése és a pályájára való tudatos készülés jellemzte kolozsvári egyetemi éveit. Harmadév végén már összeállította magának szisztematika teológiai és filozófiai témát ötvöző doktori értekezésének tervét is, de negyedéven idősebb Bartók György vette maga mellé püspöki titkárnak, így akkor ezt nem tudta megírni. Megtapasztalta viszont Böhm egyik kurzusán – ahol Spinoza etikájával foglalkozott –, hogy az elmélyült filozófia komoly gondolkodást és erőfeszítést igényel, és már ekkor kialakult benne a meggyőződés: „nem lesz jó teológus az, aki ifjú korában egy-két filozófiai rendszeren át nem küzdötte magát.” A filozófia szeretete és a meggyőződés, hogy a filozófiai gondolkodás elsajátítása nélkülözhetetlen egy református teológus számára, Schopenhauer esztétikájáról írott könyvének bevezetőjében is visszaköszön: „Egyik legnagyobb méltósága az embernek, hogy philosophálhat. Ennél csak az nagyobb, hogy – cselekedhetik. Az intellectualis feladatnál csak az erkölcsi magasabb; az értékek megismerésének becsét csupán az értékek gyakorlati megvalósítása műlja felül. Minthogy pedig az értékek érczalapja az intelligenczia, melynek megismerése éppen a philo-

<sup>16</sup> Ravasz László, 1992. 76.

<sup>17</sup> Ravasz László, 1992. 67.

<sup>18</sup> Ravasz László, 1992. 282–283.

<sup>19</sup> Ravasz László, 1992. 284–285. A cikket Aleph álnéven lásd: Ravasz László, 1916.

sophia: a philosophiai gondolkodás nem más, mint a szellem és értékei érvényesülésének feltétele.”<sup>20</sup>

A püspöki titkári állás és a segéddelkészi munka azonban már ekkor inkább a gyakorlati lelkészi, egyházi közéleti szerepvállalás irányába kezdte vinni Ravaszt, aki a magyar teológiai tudományos irodalom hiányát is abban a – saját sorsában is visszaköszönő – jelenségen vélte fölfedezni, hogy a magyar reformátusság kiemelkedő tehetségű és felkészültségű egyéniségei azért nem tudnak tudósí pályájukon kifutni, mert az egyház vagy egy nagy presztízsű gyülekezet élére állítja, vagy adminisztratív funkciók ellátására hívja el őket. „Ezt senki keservesében nem tapasztalta, mint én, aki 25 éves koromban már professzor lettem, szaktárgyaim közül csak egynek írhattam meg a tankönyvét, mert egyszerre három lapot szerkesztettem, püspökhelyettesi munkakört töltöttem be, s mikor 38 éves koromban püspök lettem, örökre elvesztem a teológiai tudomány számára.”<sup>21</sup> A titkári munka abból a szempontból rendkívül hasznos volt Ravasz számára, hogy segítségevel elsajátította az egyházi közigazgatás és az adminisztráció – korában szokásos – módszereit, aminek püspökként később nagy hasznát vette. Visszaemlékezéseiből egyébként is egy nagyon precíz, a pontos és igényes munkára sokat adó ember személyisége tárul elénk, ami, ismervé gondolkodásának szemlélődő jellegét, meglepőnek tűnhet. Memóriája kitűnő volt, akár családi eseményről, akár hivatalos találkozóról volt szó, napra és percre pontosan emlékezett vissza minden apró részletre, a személyekre, akikkel találkozott, nevekre és adatokra egyaránt, és ezt a képességet a munkájában is kamatoztatta, egyházi vezetőként ugyanis rászorult a pontos és rendkívül szoros időbeosztásra. Munkáját mindenkorán módron végezte, bár nem tartotta magát vezető egyéniségenek, szeretett inkább „második ember” maradni.

1905-ben mentora, Nagy Károly arra ösztönözte, hogy szerezze meg a doktori fokozatot, hogy képesítése legyen a megüresedő gyakorlati teológiai tanszéki helyre. Ravasz először Genfbe, majd egy skót egyetemre szeretett volna menni, végül pályázatát az utrechti Stipendium Bernardiumhoz adta be, ahonnan azonban elutasították.<sup>22</sup> A megoldás nem várt formában érkezett: édesapja – nem kis meglepetésére – közöl-

<sup>20</sup> Ravasz László, 1907. 3.

<sup>21</sup> Ravasz László, 1992. 73.

<sup>22</sup> A Stipendium Bernardium-ot Daniel Berhard 1761-ben alapította, egyike volt azoknak az alapítványoknak, amelyek magyar hallgatókat is fogadtak.

te vele, hogy összegyűjtött számára annyi pénzt, ami elég egy tanulmányútra, így a berlini Mons Pietatis<sup>23</sup> alapítvány és a marosvásárhelyi Szotyorianum<sup>24</sup> anyagi támogatásával el tudott menni Berlinbe.

A berlini év meghatározó élményeket jelentett számára. Az egyetemen, ahova ifjabb Bartók Györggyel és Bartók Gáborral ment, hallgatta többek között Adolf Harnackot, Julius Kaftant, Weiss Bernardot és Ulrich von Willamowitz-Möllendorfot. Ezek mellett – esztétikai érdeklődését kielégítendő – a művészettörténész Wölfflin reneszánsz és barokk művészetről szóló előadásaira járt, amelyek nagyon elnyerték tetszését. Szakmailag is gyümölcsöző volt a berlini év, kitűzött témája – egyúttal doktori disszertációjának tárgya is –, Schopenhauer esztétikájának vizsgálata volt, amihez nagy segítséget jelentett a berlini egyetem két professzora, Riehl és Simmel Schopenhauer filozófiájáról tartott előadássorozata. Így 1907 tavaszára elkészítette Schopenhauer esztétikájáról szóló disszertációját, melynek kiadásához megint csak édesapja biztosította az anyagi forrást, majd rögtön hozzájárult magántanári értekezésének megírásához, hiszen szorította az idő, mert szeptemberben már az üresedő tanszéki állás betöltéséről döntött az egyetemi tanács. El is készítette az értekezést és 1907 szeptemberében, Nagy Károly hatthatós támogatásával – Bartók püspök erőteljes tiltakozása ellenére – megválasztották a kolozsvári teológia gyakorlati tanszékének nyilvános rendes tanárává.

1908-ban alapított családot, főnökének, Bartók György püspöknek a lányát, Margitot vette el, arra azonban gondosan vigyázott, hogy a leánykérés professzorról történő kinevezése után történjen meg, nem akarta azt a látszatot kelteni, hogy egyszületései és karrierje biztosítása érdekében nősül be Bartók családjába, aki egyébként – bár tudta, hogy Ravasz valószínűleg a veje lesz – nem is támogatta kinevezését, túl fatalnak tartotta őt a tanársághoz. Házasságukból öt gyermek született, Borbála, Vera, László, Mária-Márta és Éva.

Fiatal felnőttként példaképét, majd vezetőként önképét azok az egyházi, közéleti és politikai személyiségek jelentették, akik kimagasló teljesítményükkel, karizmatikus kisugárzásukkal és erkölcsi tartásukkal nevelni és alakítani tudták a közvéleményt, vagy az alájuk rendel-

<sup>23</sup> A Mons Pietatis alapítványt külföldi teológus diákok támogatására György Vilmos brandenburgi választófejedelem hozta létre 1626-ban.

<sup>24</sup> A Szotyorianum a Szotyori Bátor-szív Nagy Ferenc székely huszárkapitány által 1875-ben létrehozott alapítvány neve.

teket. Ezeket az embereket tűrtotta ideálisnak és alkalmasnak az ország vezetésére is, mert érzése szerint csak ők tudták megakadályozni a Trianonnal bekövetkezett magyar katasztrófát követő erkölcsi züllést, a kereszteny és magyar értékek devalválódását. Ezért volt egész életében eszményképe Széchenyi István, „a legnagyobb magyar államférfi”, Ferenc József, aki „a kereszteny alapú erkölcsök őrzője” volt a politikában, Tisza István az „etikai géniusz”, Bethlen István, „a konszolidáció sikeres politikusa” és Horthy Miklós, az „erkölcsileg feddhetetlen államfő”. A történeti Magyarország széthullása olyan sokként érte, ami egész utána következő életművére – főleg politikai és közéleti szereplésére – rányomta békéget, gondolkodása innentől kezdve tolódott el a liberalizmustól a mérsékelt konzervativizmus irányába. A Trianon-sokk azonban csak megerősítette a '10-es évektől kezdve benne érlelődő világnézeti fordulatot, hiszen már 1917-ben kilépett a szabadkőművesek kolozsvári Unió páholyából, mert úgy érezte, hogy azok a szabadkőműves elvek, amelyek az emberi fejlődés érdekében minden – azt előmozdító – világnézeti és vallási irányzatot toleráltak, egyre inkább a vallási türelmetlenség és az ateizmus irányába mozdultak el. Az államal és a politikummal kapcsolatos gondolatait nemzeti metafizika és a teológiai munkásságának is alapjait adó neokantiánus filozófiai alapok határozták meg. A történelmet Isten megvalósult akarataként, mintegy eszkatológiai szempontból értelmezte, a magyarságot érték-kategóriaként definiálta. A történeti magyar állam széthullásának okait ugyanabban látta, mint a Bibó által kártékonynak és aktualitását tekintve érvénytelennek tartott Székfű Gyula: a liberalizmus térhódításában, az érzelmi politizálásban és abban, hogy az ezeréves állam területi integritásának védelme helyett a magyar politikai élit jelentős része a Habsburgokkal szembeni függetlenségi mozgalmakra pocsékolta energiáját. Ennek következtében a nemzetiségek és a beáramló asszimilánsok társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális pozíciókat foglaltak el a magyarságtól. A kiegyezést éppen ezért szükségszerűségeknek és a '48-as vívmányok betetőzésének, a kiegyezéspárti politikusok legkiválóbbjait pedig a magyar politikai élit „gigászainak”, megfellebbezhetetlen politikai érzékű tekintélyeinek láta. Ezért volt híve az Osztrák-Magyar Monarchia egyben tartását célzó kiegyezéspárti politizálásnak, mert meggyőződése szerint a birodalom egyben maradása a történeti magyar állam egybentartásának biztosítékát jelentette, bár látta azt is, hogy a monarchia egy katonai erő fölött rendelkező dinasztia által

összetartott mesterséges államalakulat, amely az osztrák és a magyar szupremácia egyensúlyán állt. A harmincas-negyvenes években Ravasz a Székfű Gyula által képviselt történetírás szemléletének hatása alatt állt, ez írásaiból egyértelműen kiderül. A birodalom és Magyarország szétesését okozó nacionalizmussal szemben egy megoldást látott a monarchia magyar politikusai számára, a magyar nacionalizmus erősítését, amit Tisza István „egyéniségek varázsa” segített, de úgy vélte, hogy a nemzeti érzés fenntartása a Trianon utáni Magyarország erkölcsi felemelkedésének záloga is egyben. A nacionalizmus megítélésével kapcsolatos véleménye ugyanakkor később módosult, a háború után hibáként értékelte szellemi rövidlátását, amikor nem vette észre az egyre radikálisodó nacionalista mozgalmak és a fasizmus kölcsönhatását az abban rejő veszélyekkel együtt.

A Trianon-sokkot erősítette, amikor Erdély Romániához való kerülése után az államhatalommal kellett tárgyalnia különböző egyházi támogatások és hitéleti tevékenységek biztosítása ügyében, miközben az egyházon belül két álláspont közötti állásfoglalásra kényszerült. Vagy csatlakozik azokhoz, akik „föld alatti irredenta harccal” és a román államal szembeni ellenállással próbálják az egyház magyarságát megőrizni, vagy támogatja azokat, akik az egyház érdekeit hozzáigazítják az új hatalomhoz, ezzel viszont veszélybe sodorják annak történelmi folytonosságát és szellemi integritását. A megoldást abban látta, hogy az erdélyi reformátusságnak a magyarországiak kell szellemi és lelki egységét megőriznie, szervezetében és jellegében pedig „erdélyiségét” erősítenie. Az államal szemben védekező magatartást talált célravezetőnek, nem hagyva azt, hogy a hatalom politikai eszközöknek tekintse az egyházat: Az egyház és az állam közötti viszonyban alapvetően apolitikus magatartása innen ered, ugyanakkor magyarországi működésekor már célként fogalmazta meg a kereszteny alapú konzervatív politizálás elvi támogatását, és ezzel szükségképpen elkötelezte egyházát a két háború közti hivatalos magyar politikai vezetés mellett.

A monarchia iránti elkötelezettség Ravasz számára nem a két világháború közötti Magyarország politikai és társadalmi berendezkedésének legitimálására szolgáló elvi szempont volt, mint Székfű esetében. Erdélyi származása és az ottani nemzetiségi viszonyok heterogén, társadalmi és vagyoni különbösségekkel terhelt világa azt a tapasztalatot rögzítette benne, hogy egy ilyen etnikailag kevert területet, mint Közép-Európa, csak egy föderatív államszövetség keretei között lehet

békében tartani, mert a 30 milliós magyar birodalomról szóló jövőképeknek semmilyen valós alapjuk nincs. Számára Erdély minta, és a magyar fejlődés lehetséges útjának jövőképe volt, olyan békés együttelése a nemzetiségeknek, amely a magyarság szupremáciájával, társadalmi és politikai vezető szerepe mellett maradt fenn. Ezért aposztrofálta az első világháborút lezáró békeszerződések által összesugorított Magyarországot is „Tisza-Duna-parti Erdély”-ként.

Ravasz kolozsvári működése alatt két irányzat konfrontálódott egymással a teológián, a Kenessey Béla (későbbi püspök) által képviselt evangéliumi-ortodox és a Nagy Károly (később szintén püspök), illetve Molnár Albert által képviselt – az egyház öntudatosabbá tételel célzó, a belmissziót középpontba állító – szabadelvű irányzat. Ravasz az utóbbihoz csatlakozott ifjabb Bartók Györggyel együtt, annak ellenére, hogy Molnár Albert Ravasz egyik prédikációját hallva úgy nyilatkozott, hogy nem lesz belőle nagy prédikátor, de azért maradjon a teológia mellett, mert írott szóval is lehet igét hirdetni. Az idő azonban nem igazolta Molnár Albert jóslatát, Ravasz vasárnapi prédikációi idején a kolozsvári Farkas utcai templom minden tele volt, valószínűleg azért, mert egy idő után nem külföldi prédikátorok átdolgozott beszédei alapján készült, hanem kialakította saját stílusát. A teológus tanár lelkészek gyakori hibáját, hogy tudományos vagy világítézeti kérdéseket szónekké prédikációjukba, Ravasznak sikerült elkerülnie, ebben valószínűleg egyik mestere, idősebb Bartók György igeHIRDETŐI gyakorlata is szerepet játszott. Bartók ugyanis egyik visszaemlékezésében éppen a szószék és a katedra összemossásának veszélyére és az attól való tartózkodásra figyelmeztet. „Három évtized óta vagyok lelkipásztor; a szószéken is mindenig az igazságot kerestem, de attól mindenig szorgalmasan óvakodtam, hogy olyan kérdéseket vigyek a szószékre, amelyek a tanszékre valók. A szószéken nincs helye a theológiának, hanem a vallásnak; ...nem az egyház dogmát kell hirdetnünk, hanem a Krisztust, ...akinek beszédei el nem műlnak soha. A szószékben nem vagyunk sem liberalisok, sem orthodoxok, hanem mindenki követségeben járók a Krisztusért.”<sup>25</sup> A Bibóval való – talán nem is annyira fiktív – párbeszédet tartalmazó Uchróniában Ravasz – bár Bibó megfogalmazásában – nagyon hasonlóan látja az igeHIRDETŐI szerep lényegét, amikor a szabadgondolkodás

<sup>25</sup> Ravasz László, 1928. 41. (Ravasz itt Bartók György egyik kéziratos cikkéből idéz a forrás pontos megjelölése nélkül.)

egyházi tolerálásának hiányát felróvó – Bibó által megfogalmazott – kritikát hasonló érveléssel utasítja el. „R. L. erre kifejti, hogy pedagógusi működésében soha a legkisebb kétséget sem hagyta afelől, hogy nem fundamentalista, hogy a csodahitet nem tartja a kereszteny hit lényeges elemének, és tartja magát az Egyház ama tanításához, hogy a dogmák nem abszolút érvényűek, hanem emberi megfogalmazásai az emberi megfogalmazhatóságon túl lévő igazságoknak. Úgy véli azonban, hogy más dolog a teológiai oktatás, és más dolog az igeHIRDETÉS. [...] Azért, mert az igeHIRDETÉS nem elméletek között való állásfoglalás, hanem a megfeszített Krisztus híradásának átadása, itt tehát nincs helye semmiféle olyan elmefuttatásnak, mely a híveket megzavarja és figyelmüket a lényegről elvonja, azt tehát, ami a szabadgondolkodásban helyes, a hívek számára nem szabadgondolkodó tételek közlésével lehet továbbítani, hanem egy Krisztust olyan közelsége hozó igeHIRDETÉssel, mely éppen e közelség folytán, minden külön hangsúlyozás és bölcselkedés nélkül, szinte mellékesen teszi feleslegessé a primitív csodahitet és a teológiai dogmatizmust. Aki nem tudja Krisztust a hagyományos igeHIRDETÉSNél közelebb hozni, annak nincs joga a híveket szabadgondolkodó-tételek feltűnéskereső hirdetésével megzavarni, és esetleg ezzel még távolítani is.”<sup>26</sup> Ravasz tehát az igeHIRDETÉSben sikeresen túllépett a teológiai irányzatokon, így az ortodoxia dogmákat hirdető, a racionálizmus morális, a pietizmus megtérést középpontba állító és a liberalizmus „hitoktató” prédikálásán.

1921-ben – az erdélyi egyházkerületi püspökválasztás után, ahol az általa is támogatott Nagy Károly lett a püspök – a dunamelléki egyházkerület Magyarországra hívta a budapesti Kálvin-téri gyülekezet lelkipásztorának. Ravasz azonban ennél többre hivatottnak érezte magát, és nyilván nem akarta feladni a szorgalmat és kemény munkával elérte egyházkerületi pozícióját sem, ezért csak azzal a kikötéssel volt hajlandó elfogadni az állást, ha dunamelléki püspökké is őt választják meg. „Mikor 1921 márciusában Petri Elek budapesti püspök meghalt, táviratot kaptam Ravasz Árpádtól, vállalom-e a Kálvin-téri lelkészszéget Takács József ceglédi lelkész püspöksége mellett. Rendkívül erős lelkisúta után, amelyben legjobb barátaim és Erdély vezetői konszenzusra jutottak volna, a válaszom ez volt: ha a lelkész megválasztást a püspöki megválasztás is követi, e páratlan és szinte hihetetlen megtiszteltetés

<sup>26</sup> Bibó István, 1990. IV. 275.

elől kitérni nem tudok, de jelenlegi helyzetem nem engedi meg, hogy pusztán a Kálvin-téri parochiát elfogadjam, bármily nagyra becsülöm annak jelentőségét.”<sup>27</sup> Végül nagy többséggel megválasztották, annak ellenére, hogy a miniszterelnök Bethlen – aki régebb óta ismerte a Ravasz családot – nem támogatta Magyarországra való települését, nem személyes okokból, hanem azért, mert nem akarta, hogy az erdélyi egyházi és világi értelmiség krémje elhagyja szülőföldjét. Ravasznak azonban volt az áttelepülésre egy szomorúbb, kevésbé ismert oka is. László fia egy gyerekkorai agyhártyagyulladás következtében sikerrel lett, és Ravasz úgy gondolta, hogy a fiával való szakszerű foglalkozáshoz – elsősorban a magyar nyelv újratanulásához – Romániában nem adottak a feltételek.

Püspökként világnézeti és szakmai megosztottságok konfliktusában egyaránt állást kellett foglalnia, legnehezebb feladata az egység megtérítése volt a teológiai szembenállás és politikai viták miatt megosztott református egyházban. Érzékelte az egyház belső válságát, a felekezeti iskolákban oktató tanárok többségének vallásos – és az egyházzal szembeni jóindulatú – közömbösséget. Püspöki programja ezért az egyesületi keresztyénség egyháziasítása és a történelmi egyház evangelizálása volt, azaz formáiban, istentiszteleti rendjében és igazgatásban egységesíteni, hitéletében pedig belmisszióval megújítani akarta a magyar református egyházat. Ez a törekvése azonban több akadályba is ütközött, a magyar reformátusság ugyanis ebben az időben, teológiai értelemben, két táborra szakadt. A tiszántúli egyházkerület püspöke, Baltazár Dezső, aki a zsinat és a konvent elnöke is volt, az akkor már meghadalottnak számító liberális teológiát képviselte, és több ponton is kifogásolta Bethlen politikáját, míg Ravasz ekkorra fordulatot hajtott végre teológiai gondolkodásában, és az új, barthi irányzatot, az „Ige-teológiáját” képviselte, kapcsolatai pedig nagyon jók és kiterjedtek voltak a korszak politikai vezetőségével, így Bethlennel és Horthyval is. Debrecen és Budapest vetélkedésének és szembenállásának igazán csak Baltazár püspök 1936-ban bekövetkezett halála vetett véget. Ravasz ekkor lett a református egyház két legfontosabb irányító testületének vezetője és első embere, a konventben mint rangidős püspök lett elnök, a zsinatnak pedig egyhangú szavazással lett lelkészi elnöke.

Lelkészi eszménye püspökként is az igeihirdető teológus képében

testesült meg, úgy vélte, hogy az egyház belső megújítását és elő hittel való megtöltését csak az evangelizáló igeihirdetés szolgálja, és ebben a szolgálatban neki kell elöl járnia. „Ha egy szóban akarjuk összefoglalni a lelkei szolgálatot, azt kell mondanunk, hogy az a szó az igeihirdetés, mert az igeihirdetés magába foglalja a tanítást, a pásztorságot, a sákrámentumok kiszolgálását és a kulcsok hatalmát, az egyházfegyelmet. A lelkipásztori eszmény az igazi igeihirdető. Egész életemben minden ez akartam lenni s minden szavam, minden tettem, ami nem ezt szolgálta »csak kár és szemét« (Fil 3,8).”<sup>28</sup> Püspökké választása után nem sokkal el is kezdte az egyházkerületéhez tartozó több száz gyülekezet látogatását, ami lemondatásáig, tehát 1948-ig el is tartott. Püspöki működésének időszakát is úgy jellemzte, hogy 25 évig Magyarország vándorprédkátorá volt.

Megszámlálhatatlan testületben, tudományos társaságban töltött be tisztséget, egy időben az akadémia másodelnöke volt, alma materének, a kolozsvári teológiának tiszteletbeli professzora lett. E mellett rendes tagként vett részt a Kisfaludy Társaság, a debreceni Tisza István Társaság, a pécsi Jannus Pannonius Társaság, a Petőfi Társaság munkájában és a Corvin Testületben. Kiterjedt és szívélyes kapcsolatokat ápolt a magyar szellemi élet kiválóságaival, a kortárs irodalom több alakjához is személyes barátság fűzte, így például Prohászka Ottokárhoz, Reményik Sándorhoz, aki ról 1944-ben könyvet akart írni (a kiadásról meg is állapodott a Stúdiummal), Áprily Lajoshoz, akinek *Falus elégia* című művéről méltató cikke jelent meg, de nagyra becsülte Kosztolányit és Babitsot is. Közvetlen kapcsolata volt Móricz Zsigmonddal, akit európai kitekintésben is a „legnagyobb valóságábrázolónak” tartott, és erdélyi trilógiájáról cikket is írt. A két házaspár tartotta a kapcsolatot, rendszeresen összejártak, Ravasz lelkészi szolgálatokat vállalt Móricz családjában, az író temetésén is ő szolgált.

A két világháború közötti Magyarország és abban a református egyház szocializmus és katolicizmus közti beszorítottságát érzékelte, bár ez részben abból is fakadhatott, hogy a magát szintén beszorítottan érző katolikus egyház (a mindenkorai kormány tagjainak jelentős része, és maga a kormányzó is protestáns volt) a „sajtópáter”, Bangha Béla vezetésével egyfajta ellenreformációs sajtókampányba kezdett, aminek éle nem egyszer kimondottan Ravasz ellen irányult, ráadásul Serédi

<sup>27</sup> Ravasz László, 1992. 145.

<sup>28</sup> Ravasz László, 1992. 178.

Jusztiniánnal, a katolikus egyház vezetőjével sem volt jó a kapcsolata. A szocializmusból szímpatikus volt neki minden, ami a társadalmi igazságosságra és a szolidaritásra vonatkozott, ugyanakkor halálos veszedelemnek tartotta a marxizmust ateizmusa és vallási türelmetlensége miatt. A szociális kérdés viszont minden igaztatta, mert a történeti magyar állam széthullásának egyik okát is a szociális problémák rendszertlenségében látta, aminek megoldásában az egyháznak evangéliumi üzenetből fakadó kötelessége részt venni. Az „evangélium szocializmusa” jegyében bírálta az ateista és nemzetietlen szociáldemokráciát, és 1939-ben hathatós közreműködésével megalakult a Magyar Evangéliumi Munkásszövetség, amely a református egyház „munkásmissziójának” nyújtott szervezeti kereteket.

A zsidótörvények, majd a második világháború kitörése után egyre brutálisabbá és akutabbá váló zsidóüldözések állásfoglalásra kénytelenek voltak a felsőházi tagként politikai kérdésekben is érintett Ravaszt, aki minden óvakodott attól, hogy a református egyház politikai kérdésekben megnyilvánuljon, egyszerűt, mert nem tartotta feladatának, másrészről, mert feltette az egyháztól, hogy így könnyen politikai küzdelmek eszközévé, egyszersmind áldozatává válhat. Felmérte azt, hogy a református egyházban püspöki működésével és személyes tekinthetével megerősített teológiai és szervezeti egységet, főleg pedig a frissen elindult belmissziói programot komolyan veszélyezteti a politikai vitákba való kerülés, azt viszont már nem érzékelte, hogy közéleti megnyilvánulásai szükségképpen politikai felhangot kapnak. Az államhatalom támogatását elvi alapon elfogadta, mert úgy vélte, hogy a keletről fenyegető marxizmus és a nyugatról fenyegető kátolicizmus között egy, a történelmi egyházakat egyenlő bánásmódban részesítő, a politikáját kereszteny tanításokra alapozó konzervatív kurzus a legjobb életfeltételeket biztosíthatja a magyar reformátusság számára.

A zsidókéréssel kapcsolatos álláspontját a Szabó Dezső-i értelemben vett antiszemitizmus jellemzette, elsősorban a zsidók gazdasági és politikai térhódítását hangsúlyozta, aminek okát a középretegekbe történt aránytalanul nagyméretű asszimilációban látta, illetve teológiai szempontból próbálta megközelíteni a kérdést, amikor a zsidók bekeresztelkedésével kapcsolatos álláspontját kialakította. Az egyház zsidóüldözéssel szembeni hivatalos fellépésének megkésettisége és kezdeti bizonytalansága mögött többnyire az ő dilemmája is meghúzódott, miszerint vagy politikai, vagy humanitárius, vagy teológiai szempont-

ból mérlegeli a kérdést, a három szempont összeegyeztetése viszont kezdetben – úgy tűnt – nem sikérült sem neki, sem az egyháznak. A tömegessé váló deportálások idején határozottabbá váló egyházi fellépésre akkor került sor, amikor 1944 májusában megismerte az Auschwitzi Jegyzőkönyvet, ekkor próbálta meg összekovácsolni a magyar történelmi egyházak közös tiltakozó akcióját is, de ezt betegsége és Serédi ellenállása megihuította.

A háború után kiépülő „népi demokrácia” és az egyházakkal szembeni brutális elnyomás eszközeit 1948-tól egyre módszeresebben alkalmazó Rákosi-rendszer szemét természetesen szúrta az egyházak elére még a Horthy-korszakban kinevezett, azzal „kompromittálódott” vezetők személye, így Ravasz is, ezért minden megtettek eltávolításuk érdekében. Az egyházakkal szemben is „szalámitaktikát” alkalmazó, velük egyenként elbánni kívánó Rákosi 1948 áprilisában személyes beszélgetés keretében vonta felelősségre Ravaszt az általa vezetett református egyház „bűneiért”, amiért az, félretéve négyszáz éves függetlenségi hagyományait, a Béccsel és a katolicizmussal szemben folytatott szellemi szabadságharcát, a Horthy-korszak jobboldali-irredenta politikájához asszisztált. Gyakorlatilag börtönnel fenyégette Ravaszt, hogy kicsikarja lemondását, de Ravasz ekkor már nagyjából eldöntötte, hogy le fog mondani, hiszen ekkor nem volt már fiatal, és 27 éves püspöki szolgálatát állt a háta mögött, ami fárasztó és küzdelmes munka volt számára. Látta, hogy az új politikai helyzet teljesen más egyházpolitikát követel, aminek kidolgozására és keresztlüvitelére nem volt ereje, és valószínűleg kedve sem. Miután az egyházon belül is megerősödtek a kommunistákkal szembeni együttműködést képviselő vezetők (Bereczky Albert, Békefi Benő), akik egyre jobban éreztették vele, hogy az egyházi vezetésben „persona non grata”, 1948-ban megvált a konvent és a zsinat elnöki székétől, majd május 11-én lemondott püspöki hivataláról is, egyedül Kálvin-téri lelkészeti állását tartotta meg, mert szeretett volna még egy darabig lelkész maradni, visszavonulását pedig egyházi szolgálatának ötvenedik évfordulójára tervezte. Ezt sem engedték, 1953-ban, lelkészeti szolgálatának 49-ik évében nyugdíjazták. Végül Budapestről is visszavonult leányfalui házába, ahol Vera lányával és annak családjával költözött össze, őket ugyanis 1951-ben kitelepítették, 1952-től viszont lehetővé vált, hogy a kitelepítettek vidéki rokonaikhoz költözzenek, így Ravasz segíteni tudott rajtuk.

Az 1948 és 1953 közötti időszakban teljes figyelmét és idejét a lelké-

szí munka kötötte le, bibliaórákat tartott és igét hirdetett a Kálvin-téren; a teológia felkérésére pedig homiletika szemináriumot tartott teológus hallgatóknak, így ismét eredeti szakterületével foglalkozhatott. A nem-sokára konvénthi fennhatóság alá került teológia azonban nem tartott igényt tanári munkájára, így a kurzus fakultatív alapon folytatódott tovább. A Rákosi-rendszer azonban ezt sem nézte jó szemmel, így közeli ismerősei figyelmeztetésére – miszerint a homiletikai munkaközösségg a résztvevők „politikai feddhetetlenségét veszélyezteti” – megszüntette az önkéntes alapon szerveződő szemináriumot. A gyülekezeti bibliaórák anyagából azonban megszületett a református egyház alapvető teológiai tanításait laikusok számára is érthető formában összefoglaló *Kis dogmatika* című munkája, ami – 1948 után született többi írásához hasonlóan – már csak a rendszerváltás után jelenhetett meg.

1956-ban ismét az egyház elére került, inkább a református közvélemény kívánságára, semmint saját ambíciójából, hiszen ekkor már 74 éves volt. Részt vett a Magyar Református Egyház Országos Intéző Bizottsága, majd a Református Megújulási Mozgalom munkájában, amely az egyházi vezetőség iránti bizalom helyreállításán és az egyház kibontakozási programján dolgozott. Átmenetileg átvette az egyház irányítását is – a hivatalban lévő püspök (Bereczky Albert) súlyos beteg volt ekkor –, miután a kommunista hatalom érdekeit kiszolgáló vezetőség tagjai sorra adták be lemondásukat. A Kádár-rendszer konszolidációja után, 1957 áprilisában végleg elmozdították, ige-hirdetői munkáját nem folytathatta. Ismét – immár végleg – Leányfalun talált menedéket, ahol élete utolsó szakaszát teljes visszavonultságban töltötte, és emlékiratain dolgozott 1975-ben bekövetkezett haláláig.

Püspöki működésének 27 éve alatt Ravasz egyházkormányzóként jelentős munkát végzett. Konszolidálta a világháború és a békészerződés által megtépázott egyháza szervezeti kereteit és anyagi alapjait, és szintézist hozott létre az egymással szembenálló teológiai és világnezeti irányzatok között. Ehhez többek között az kellett, hogy maga vállalja el minden fontos egyházi újság és folyóirat szerkesztői posztját. Egyházpolitikájának prioritása a hitéleti munka előtérbe állítása és a belső misszió megindítása volt, ennek érdekében rendszerezően látogatta egyházkérületek gyülekezeteit. Az egyházi iskoláztatás kérdésében hamar megérezte a szekularizálódó állam-egyház viszony kihívásait, ezért nem tartotta kardinális kérdésnek 1945 után sem az összes felekezeti iskola megtartását, ráadásul vezetőként tudta, hogy az egyház

majdnem erején felüli terheket vállal megtartásukért, költségvetésének több mint felét iskoláira költi. Azt az álláspontját viszont soha nem adta fel, hogy ha az egyház lemond felekezeti iskoláinak fenntartásáról, akkor az állam köteles a hitoktatás feltételeit biztosítani, mert az állam nem a magáéból ad támogatást az egyháznak, hanem a kereszteny magyar társadalom jelentős része járul hozzá az állam közreműködésével ahoz a munkához, amit értékesnek ítélt, és amit az egyház – többek között az iskoláztatás terén – egyébként az állam helyett is végez.

A szocializmus kiépülése idején a „szabad egyház szabad állam-ban” elvet vallotta, úgy érezte, hogy az egyháznak vissza kell vonulnia a politizálástól, és teljesen a hitéleti munkára kell összpontosítania. A református egyház hivatalos nyilatkozataiban deklarálta többek között azt, hogy a református egyház elfogadja az új hatalmat, „Istenről rendelt felsősséget” lát benne, melyivel csak akkor fordul szembe, ha az egzisztenciálisan lehetetleníti el. Ugyanakkor örömmel fogadja a demokratikus változásokat, a köztársasági államformát, a szocializmus társadalmi reformjait (földreform), és minden restaurációs politikát elutasít, egyébként pedig tartózkodik bármilyen politikai irányzat támadásától.

Bibó Istvánnal való személyes kapcsolatáról nem sokat tudunk, sem Bibó, sem saját visszaemlékezéseiben nincsenek erre vonatkozó utalások. Memoárjában egy helyen azonban Ravasz visszaemlékezik Bibó 1957-es letartóztatására, soraiból pedig féltés, szeretet és nagyrabecsülés érződik: „Családi megpróbáltatásaim akkor érték el a tetőpontot, mikor Boriska leányom férjét, dr. Bibó Istvánt 1957 májusában börtönbe vették. Ez az ember, aki ről Ortutay Gyula mondta 1947-ben, mikor mint újdonsült kultuszminiszter bemutatkozó látogatáson volt nálam: »Ha mi ketten-hárman még nem volnánk, azt kellene mondani, hogy az ország legtehetségesebb embere«. Volt belügyminiszteri osztályfőnök, egyetemi tanár, azután könyvtártiszt, végül a Nagy Imre kabinetjében, 1956-ban államminiszter. Nagy Imrét, kabinetjének több tagját kivégezték, Bibó Istvánt életfogyatlan börtönre ítélték. Erről nem beszélek többet, mert ez friss seb és előtörténelem.”<sup>29</sup>

A köztük lévő generációs különbség azonban meghatározta politikai nézeteik és gondolkodásuk szemléleti különbségeit, hiszen Bibó

<sup>29</sup> Ravasz László, 1992. 363.

egy olyan korszakban volt fiatal, amit a magyar szellemi élet hihetetlen pezsgése és az ország jövőjéről szóló viták sokoldalúságá jellemzett, szellemi eszmélését és tudományos munkásságát pedig olyan európai kitekintésű professzorok és barátai között „zsenik” befolyásolták, mint Horváth Barna, Guglielmo Ferrero, Erdei Ferenc és Németh László. Ravasz ezzel szemben Erdélyből került Magyarországra, ahonnan egészen más társadalmi tapasztalatokat és világnézetet hozott magával. Az erdélyi magyarság alsó rétegei összességében műveltebbek és jobbmódúak voltak, mint a magyarországi parasztság, a székelység pedig – amely neki is szűkebb pátriája volt – iskolázottabb is (édesanya gyakran emlegette neki, hogy ő még hallott mezőn dolgozó székely földműveseket – iskolai emlékeiket felelevenítve – latinul beszélgetni). Az Erdélyben is meglévő szociális ellentéteket ugyanakkor jórészt elfedték a nemzetiségi viszonyok, így a monarchia és benne Magyarország széthullása erőteljes megrázkodtatásként érte. Ezen a megrázkodtatáson politikai gondolkozásában nem is tudott túllépni, így az, mondhatni, kulcselményévé vált, miközben teológiai gondolkodásában képes volt megújulni a nyugat-európai teológia barthi irányvonalához való igazodásával.

## Keresztenységképek és teológiai előfeltevések

Bibó István gondolkodásának kereszteny gyökereit több tanulmány próbálta már kimutatni a Bibó-recepció egyre terebélyesedő irodalmában, a bibói keresztenység-képnek az életmű egészében való komplex vizsgálatára pedig elsőként Kovács Gábor vállalkozott.<sup>30</sup> Azt, hogy Bibó István milyen értelemben nevezhető kereszteny gondolkodónak, elsősorban az európai politikai fejlődést értékelő írásai tükrében érthetjük meg, mert keresztenység-felfogásának ebben a kontextusban van egyértelműen kimutatható és rekonstruálható tartalma, mivel nem írt teológiai jellegű, vagy teológiai eszmefuttatásokat tartalmazó műveket. Írt viszont verselemzéseket, amelyek személyes hitének mélységebe, Krisztus- és Istenképébe engednek bepillantást, de ezek az életmű egészének értékeléséhez nagyon kevés támponttal szolgálnak számunkra.

Ezért Bibó István keresztenységképének értékeléséhez először politikaelméleti koncepcióját rekonstruálom, hogy kimutassam abban a reális utópia centrális szerepét, majd a jogelméleti problémák feloldására kidolgozott – Horváth Barnától átvett – szinoptikus eljárás politikai konfliktusokra adaptált bibói módszerét elemzem. Megkísérlem kimutatni a lélektani attitűd és a legitimítási koncepció Ferrero-tól átvett elemei és a Bibó által megrajzolt Krisztus-kép közti összefüggést, és az ebből fakadó – saját magára vonatkoztatott – szerepminta jellegzetes elemeit. Majd ennek a koncepciónak a tükrében olvasom újra az európai politikai fejlődésről szóló szövegeit, amelyek a társadalmi értékelés mintáinak kialakításáról szóló manneheimi történeti szociológia és Hajnal István-i középkor-felfogás Bibó által átvett elemeivel kapcsolhatók saját politikaelméleti gondolkodásához.

Ravasz László teológiai előfeltevéseinek feltáráshoz kevesebb ér-

<sup>30</sup> Kovács Gábor, 2004. 421–434. Illetve lásd még Csepregi András, 2003., melyben a szerző Bibó István és Dietrich Bonhoeffer protestáns teológus, a német hitvalló egyház egyik, a náci által 1945-ben meggyilkolt vezetője életművének párhuzamait tárgyalja.

tékelő munka áll rendelkezésünkre, de az életmű vonatkozó írásainak áttekintésével és saját visszaemlékezéseinek segítségével rekonstruálhatók teológiai munkásságainak főbb állomásai. Teológiai koncepciójának elemzésekor csak felületi, az előfeltevésekre, keresztenységgépére, vallásfelfogására irányuló – filozófiai jellegű alapokon álló – nézeteinek elemzésre szorítkozom (mert a Bibó István keresztenységgépével való összevetéshez nem indokolt a szakmai-teológiai elemzés).

Először megkísérlem röviden érzékeltetni azokat a változásokat, amelyek a tudományos gondolkodást és a teológiát is döntően befolyásolták a XIX. század végén. Külön mutatom be a nyugat-európai – elsősorban német – neokantiánus filozófiai gondolkodás hatását az érték-teológiai irányzatok kialakulására, a magyar adaptációs kísérletekkel együtt, elsősorban idősebb Bartók György munkásságán keresztül. Röviden vázolom – Ravasz saját visszaemlékezése alapján – az őt ért jelentősebb teológiai hatásokat, majd be kívánom mutatni a munkásságát leginkább inspiráló mester, Böhm Károly filozófiai gondolkodásának rövid esszenciáját, illetve Ravasz arról adott értékelését. A hatások és szellemi forrásvidékek bemutatása után foglalkozom a teológiai gondolkodásában bekövetkezett „barthiánus” fordulattal, és annak legfontosabb jegyeivel, amelyek egész további munkásságát meghatározták. A fejezet Ravasz protestantizmus-felfogásának bemutatásával zárul, aminek rekonstrukciója azért fontos, mert az állam és az egyház viszonyáról, illetve az egyház társadalmi szerepéről és vállalt feladatairól alkotott nézeteit döntően befolyásolta a magyar protestantizmus válságáról és megújulásáról folytatott polémiában elfoglalt álláspontja.

### Szabadgondolkodó keresztenység

#### *A reális utópia szerepe*

Bibó István politikaelméleti munkásságának fókusza gyakorlatilag a negyvenes évektől kezdve – fiatalkori írásainak kultúr- és modernitáskritikai attitűdjével szemben – egyre inkább a közösségi skizofréniák, a diabolikus ön- és ellenséggépek, a kelet-közép-európai államok közéletét és közgondolkodását jellemző politikai „hisztériák” elemzése felé fordult. Ahhoz, hogy ezek feloldására megoldásokat tudjon kidolgozni, szüksége volt egy elméleti modellre, amelynek vannak változó

– a konfliktusban érintett álláspontokat leíró – és konstans – a megoldás módszertanát lefektető – elemei. Az elméleti modell – jelen vizsgálódásunk tárgya – konstans elemét a politikáról adott definíciója jelenti, amit a szegedi egyetemen az 1946/47-es tanévben tartott politikatudományi kurzusa anyagából rekonstruálhatunk.

A fennmáradt jegyzetek alapján Bibó a politika meghatározását a valóság és a jövőkép ellentétét feloldó cselekvésként határozza meg. „A politikát az igazságkeresés teszi tudománnyá, tehát legfőbb feladata, hogy felfedje a lényeget, vagyis még a hátsó gondolatokat is. Legfontosabb nevelő feladata pedig az, hogy egyensúlyt hozzon létre az utópizmus és a lapos realizmus között. Az utópizmus képviselője Morus Tamás, a realizmusé Machiavelli volt. A politika visszahat a valóságra, tehát formáló erejű, maga az anyaga pedig a társadalomtudomány. [...] ...a politikatudománynak csak olyan tételeket szabad megállapítania, melyek mindenütt érvényesek.”<sup>31</sup> Majd így folytatja: „a politika tárgyának azt a célra irányuló erőfeszítést tekinthetjük, amely a társadalmat egyensúlyban tartja és életfeltételeit biztosítja. A politikatudomány azt tárgyalja, hogy mi a dolgok helyes szellemi elrendezése és ezekre az elrendezésekre fordítja feltevései.”<sup>32</sup> Ebből a definíciós kísérletből egyértelműen kiderül, hogy Bibó számára a politika elsődleges feladata az értékelő funkció, amelynek két szélső véglete, a *realizmus* és az *utópizmus*, azaz amikor „a valóságot úgy írom le, mintha fel sem tételezném, hogy ebből kifelé is lehet menni, a másik szélső esetben a leendő állapotot úgy írom le, hogy az a lehetőséggel semmiféle kapcsolatban nincs. (Tudnunk kell azonban, hogy az utópiák többnyire konkrét történelmi helyzetek szükségleteiből nőttek ki, s a legirréalisabb utópiához is hozzákanyarodik a történelem.) Amikor azt mondjuk, hogy a politikának értékelnie kell, ez nem jelenti az egyik véglet mellett való állásfoglalást, hanem csak azt, hogy a középútra állva kizártuk a nem értékelő végletet.”<sup>33</sup> Bibó politikafogalmának egyik központi kategóriája tehát az utópia, illetve a *reális utópia*, ami – megelőlegezve ezzel későbbi okfejtésünket – kulcsfogalomma és módszertani eszközössé válik elemzéseiben.

A politikafelfogás tekintetében eléggyé nyilvánvaló Morus Tamás *Utópia* című könyvének szemléletformáló hatása, a politikatudomá-

<sup>31</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 79.

<sup>32</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 80.

<sup>33</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 137.

nyi előadások jegyzetanyagában Bibó hosszasan rekonstruálja Morus könyvét, illetve, mint láttuk, a politika szféráját is úgy definiálja, mint ami a Morus képviselte reális utópizmus, illetve a Machiavelli nevéhez kötött realizmus között helyezkedik el.<sup>34</sup> Morus munkássága azért kap kiemelt szerepet Bibónál ebben a kontextusban, mivel az *Utópia* műfajt és politikaelméleti iskolát is teremtett, szemléletmódja pedig a politikai gondolkodás értékelő funkcióját teremtette meg. „A politikatudomány művelői centrális problémának tekintik, hogy szabad-e azzal foglalkozni, hogy mi legyen, s nem kell-e pusztán a meglévők rendszerezésére szorítkozni. [...] A politikatudomány nagymesterei – mint Platón, Arisztotelész, Szent Ágoston, Szent Tamás, Montesquieu és mások – nem mondtak le arról, hogy véleményt mondjanak a tekintetben, hogy mi legyen.”<sup>35</sup> Morus hasonlóan indokolja utópiájának létjogosultságát, amikor Csupatűz Rafaelt a képzeletbeli dialógusban hasonló érveléssel próbálja rávenni arra, hogy legyen fejedelmek tanácsadója (miután Rafael elmondja, hogy Utópia szigetén az emberek milyen szervezetben és a legtöbb társadalmi konfliktusforrást kiküszöbölve élnek, és ha ezt valahol előadná, „süket füleknek mondana mesét”): „– De még milyen süketeknek – feleltem én –, ez kétségtelen! És hogy az igazat megvalljam, nem hiszem, hogy olyan beszédeket kelljen előadni, melyekről biztosan tudod, hogy soha meg nem fogadják. [...] – Ezért mondtam – felelte –, hogy a filozófiának nincs helye a fejedelmeknél. – Sőt inkább nagyon is van – mondta –, csak nem az iskolás filozófiának, mely azt tartja, hogy bármilyen bárhely helyén való. De van a filozófiának egy gyakorlatibb fajtája. Ez ismeri a színhelyet, alkalmazkodik hozzá, harmonikusan és bájjal játsza el szerepét az éppen játszott színdarabban. Ezt kell neked is alkalmaznod.”<sup>36</sup>

Morus *Utópiájáról* gondos olvasás után azonban kiderül, hogy nem államelméleti fejezettsé a mű, mondanivalójában az uralom jelenségeinek és a társadalmi rétegek közötti egyenlőtlenség csökkentésének igénye fogalmazódik meg, illetve egy ilyen módon megszervezett ideális társadalom képe rajzolódik ki, amelyben az emberek társadalmi helyzetét munkájuk, tehát nyújtott teljesítményük, illetve egy tisztán horizontális függőségi rendszer, a kölcsönös szolgáltatások rendszere hatá-

<sup>34</sup> Morus Tamás, 2002. Az említett hivatkozásokat lásd: Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004., különösen: 106–109.

<sup>35</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 87.

<sup>36</sup> Morus Tamás, 2002. 61.

rozza meg. Morus „Seholszigeti” állama a kölcsönös szolgáltatások állandó és társadalma, ahol nincs magántulajdon, de mindenki megkapja azokat a javakat, amelyek a létfenntartáshoz szükségesek, úgy, hogy a falun termelő parasztok ellátják a várost élelemmel, míg a város ellátja a falut termelőszközökkel. Bibó az *Utópiát* annak szemlélete, illetve a benne kifejtett tulajdonviszonyok és munkamegosztási modell miatt a szocialista gondolatok első megjelenési helyeként aposztrofálja, a mű hatására kialakuló politikaelméleti iskolát pedig – amelynek közvetlen folytatójaként és továbbfejlesztőjeként Rousseau-t említi – a szocializmus előkészítőjének tartja.

Morus jelentőségének van azonban Bibó számára még egy fontos aspektusa, a lordkancellár ugyanis egyike az első olyan politikai gondolkodóknak, akik a *fennálló* társadalommal szemben követelményeket fogalmaznak meg – de nem teológiai kategóriákkal, ahogy a korabeli egyház teszi –, ezekből pedig *programot alkotnak*. Azaz Cicero után megjelenik immár a kereszteny értékek rendszerében gondolkozó társadalomszervező értelmezégi, aki már nem feltétlenül klerikus személy (bár Morus az volt). Ez – Bibó értékelésében – az európai fejlődés egyik legjelentősebb fejleménye is egyúttal, mert a társadalmat tudatosan alakítani akaró, ugyanakkor nonkonformista ember típusa áll előttünk, aki a hatalommal szemben képes elvei, és lelkismerete nevében szembeállni. Ennek a társadalomszervezőnek az előképe – mint később láttni fogjuk – Jézus alakjában már mint normatív önképben jelenik meg Bibónál.

Bibó politikafogalmának legszűkebben vett jelentéstartalma tehát a *társadalmi egyensúly* fenntartására irányuló erőfeszítést, ennek érdekében pedig a *valóság* (realizmus) valamint a *jövőkép* (utópizmus) közötti értékelő folyamatot fogja át. Az értékelő folyamathoz azonban módszertani eszközökkel társul a *reális utópia*, amely a cselekvés és a kívánatos fejlődés irányát határozza meg.<sup>37</sup>



A társadalmi és politikai konfliktusok feloldására törekvő Bibó számára a reális utópia módszertani jellege kiválóan összeegyeztethető volt a Horváth Barnától – szegedi egyetemi professzorától – tanult *szinoptikus* módszerrel, amit Horváth elsősorban jogi problémák megoldására fejlesztett ki. A neokantiánus gondolkodás azonban nemcsak Horváth munkásságának, hanem Bibó filozófiai „útkeresésének” is kerete volt, szegedi joghallgató korában ugyanis Bartók Györgynél hallgatott filozófiatörténetet. Bartók pedig egyike volt a Böhm Károly tanítványai-ból alakult Erdélyi Iskola kiemelkedő gondolkodóinak, így Bibó rajta keresztül került kapcsolatba a magyar filozófiatörténet eme jelentős szellemi csoportosulásával. Meg kell ugyanakkor említenünk, hogy a neokantiánus alapokon építkező Bibó elsősorban nem a Bartók György által képviselt filozófiai iskola tanítványa, munkásságát sokkal inkább inspirálta a magyar jogfilozófiai iskola hagyományát képviselő két kiemelkedő jogtudós, Horváth Barna és Moór Gyula, akiknek hatására Bibó elkezd tájékozódni a neokantiánus hagyomány meghaladásának lehetséges alternatívai felé. „Bibó sajátképpen »poszt-neokantiánus« gondolkodó. Ifjúkorában egyszerre szembesül a neokantianizmus megkerülhetetlenségével és meghaladhatatlanságával: A neokantianizmus megkerülhetetlenségét az irány fogalmi kereteinek alapjaihoz való tartós ragaszkodása mutatja, a meghaladhatatlanságát pedig [...] alternatív kísérletei bizonyítják.”<sup>38</sup> Eme alternatív kísérletek közül az egyik a szinposzisnak mint jogelméleti konstrukciónak politikaelméleti problémák megoldására történő adaptációja és továbbfejlesztése, ami jól tükrözi azt a paradigmatiskus váltást, ami a neokantiánus alapokról elinduló, azokat tudatosan meghaladva továbbvinni akaró Bibó életművében megfigyelhető.

A szinoptikus módszer alapjait a neokantiánus filozófia révén Bibó számára is adott fogalmi keretek, elsősorban a *Sein* és a *Sollen*, a „van” (tények) és a „legyen” (értékek) dichotomiája mint a valóság szemléléssének módszere, illetve egymáshoz való közelítésük problémája jelenti. A *Sein* és a *Sollen* kívánatos közelítésének eszköze a *szinopszis* folyamata, ami a tények és értékek közötti ellentmondásokat úgy oldja fel, hogy

<sup>38</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. Perecz László 164. Perecz László: Böhm, Bartók, Bibó. Az Erdélyi Iskola hatása a bibói munkásságra.

egymás mellé helyezi, azaz együttszemléli, összeveti őket, nem pedig összeteszi, azaz szintetizálja azokat. A *Sein* és a *Sollen* szférájának összefevése már csak azért sem járhat sikерrel, mert a valósággal ellentétben az értékek világában nem tudunk ok-okozati összefüggést kimutatni, de ha egymástól elkülönítve, ugyanakkor egyszerre szemléljük őket, akkor gyakorlati cselekedeteinkben összefüggésbe tudjuk hozni őket egymással. Így tesz a gyakorló jogász is, amikor az analógia eszközével építi be az alkotmányjogi normákat egy törvény tervezetébe, vagy alkalmazza a jogi normát a konkrét esetre. A módszer elméleti problémák megoldásánál nem minden sikeres – ezt Horváth is érzékelte – de Bibó számára, aki a gyakorlatban alkalmazta az eljárást, sikeresnek bizonyult. „Ami a teoretikus megismeréshez kevés, az elég lehet a cselekvéshez, a sikeres, hatékony problémamegoldáshoz. A pragmatizmusnak ez a felismerése is angolszász hatást tükröz Horváth – és nyomán: Bibó – gondolkodásában, és elviselhető közelségbe hozza az áhított célt: tények és értékek antinómiájának meghaladását, a két világ közti szakadék áthidalását – anélkül, hogy a gondolkodói korrektségen csorba esnék.”<sup>39</sup> A szinoptikus módszer azonban nemcsak a cselekvéshez szolgáltathat zsinórermértéket, hanem a társadalmi jelenségek és politikai problémák megoldását minden megkeserítő előítéleteket is segíthet elkerülni, illetve megszabadítja a gondolkodót a csak elméleti feltevésekkel operáló kriticizmus, valamint az ilyen jellegű feltevésekhez mereven ragaszkodó – ezért rugalmatlan – doktriner gondolkodás csapdájától. „A szinopszis metodológiai sajátsága, vagyis az előítéletektől, a »bizonyíthatóan bizonyíthatatlan« – akár normativista, akár pozitivista vagy egyéb – előfeltevések től elhatárolódás legfőbb értelme végül is a társadalmi értéktanához hasonló: az egyetlen és igazi ellentét a dogmatizmus és a csak hipotézisekkel operáló kriticizmus között van, és nem az egymással szembesgezett dogmák között, amelyek gondos kritikája minden kimutatja, hogy egymás által korlátozhatók, és a kritikai reflexió által így lehatárolt érvényű formájukban egyaránt igazolhatóak is.”<sup>40</sup> Horváth „angolszász pragmatizmusát” Bibó is érvényesítette gondolkodásában, ez is magyarázza, hogy a rendszeralkotó, ideológiai sémákkal doktriner módon operáló gondolkodás teljesen távol állt tőle, akár tudományról, akár politikai eszmerendszerről volt szó.

<sup>39</sup> Balog Iván, 2004. 21.

<sup>40</sup> Uo.



Ahhoz azonban, hogy a tények és értékek világa egymásra vonatkoztatható legyen, Bibó átvette Nicolai Hartmann elméletét, amelyben Hartmann a determinációk és az ezeket meghatározó törvényszerűségek közötti közvetést próbálta megvalósítani, többek között a kauzális, az axiológiai és a personális determináció formájában. Bibóra különösen ez utóbbi hatott, át is keresztelte a spontaneitás törvényszerűségévé – a spontaneitás fogalmát Henri Bergsoirtól véve át. Bibó a *Kényszer, jog, szabadság* című, 1935-ből való jogelméleti disszertációjában tett kísérletet a jog jelensének értelmezésére és jellemzésére (jogfogalom alkotására azonban nem), amelyhez a kényszer és a szabadság jelenségt, fogalmi meghatározását hívta segítségül, bekapcsolva elemzésébe a *spontaneitás* fogalmát és az *objektiváció* folyamatát is.

A kényszer fogalmának definiálásához Bibó több aspektusból közelelt. A kényszer ugyanis egyszerre az emberi cselekedetekre vonatkozó *lélektani jelenség*, olyan *viszonyfogalom*, amely elsősorban szemléletmódot jelent, amikor saját akarati állásfoglalásom a kauzális törvényszerűsége (tehát idegen törvényszerűség) alatt történik meg.<sup>41</sup> A kauzálitás (ok-kozatosság) ugyanis a valóságtudományok törvényszerűsége, amely csak a természeti jelenségeket jellemzi, míg az emberi magatartás törvényszerűségeként Bibó a spontaneitást jelöli meg, ami nem más, mint az általánoság, ami pedig a valóság törvénye, tehát önmaga oka. A spontaneitás bergsoni fogalmának központi tartalmát a gondolkodás és az akarat (tehát a személyiség) természeti törvényektől való függetlensége jelenti, mert mind a kettő sajátos és csak rá jellemző törvényszerűségekkel rendelkezik. A kényszer tehát olyan lélektani jelenség, amikor a cselekvő úgy érzi, hogy saját törvényszerűsége (spontaneitása) ellenében a kauzális szemléletmód jegyében kell valamit tennie, minden azonban csak akkor válik tudatossá, ha gondolatilag reflekált rá, viszonyul hozzá. Azaz tudatosan érzékeli azt, hogy cselekedete kényszert jelent számára, mert ellenkezik spontaneitásával. A spontaneitás ilyenformán *akaratszabadságot* is jelent, amellyel legyőzhetjük a kényszerítően ránk nehezedő idegen törvényszerűséget. Ebből vezeti le Bibó a szabadság fogalmát, ami jogelméleti koncepciójának egyik központi eleme, mivel a gyakorlati kérdés – aminek jegyében foglalkozott

<sup>41</sup> Bibó saját definíciója szerint a kényszer „az emberi szellem törvényszerűsége alatt lejátszódó akarati állásfoglalásoknak a kauzális törvényszerűsége alatt álló” szemlélete. (Bibó István, 1986. I. 24.)

a problémával – már ekkor az volt, hogy ha egyszer létezik akaratszabadság, akkor miért nincs szabadság mindenhol a világon (a szabadság fogalma ugyanis az idegen törvényszerűség alól mentességet, illetve a saját törvényszerűség feltétlen uralmát jelenti).

A választ a kényszer fogalma adja meg, ami a saját és az idegen törvényszerűség ok-kozatossági összefüggések felől szemlélt viszonyát jelenti, tehát kényszerítve érezzük magunkat, hogy csak a kauzálitást tegyük értékelő elemmét, nem hagyva választási lehetőséget abban a tekintetben, hogy kilépjünk egy hamis kérdésfelvetés által meghatározott rossz alternatíva lehetőségből. Ez a konstrukció – ahogy Balog Iván is rámutat – már a Ferrerótól átvett félelem-koncepció „megágyazása”, amennyiben a félelem, mint a kényszer hatására létrejövő lélektani jelenség olyan dolgok megtételére készít minket, ami ellentében áll saját törvényszerűségünkkel, tehát meghasonlást idéz elő. A kényszerítés képességének kifejezője pedig a *hatalom* jelensége. Amiben Bibó módszere mindenkorban unikális, az az, hogy a saját akarata ellenére cselekvő ember *belső élményeinek* szignifikáns szerepére összpontosít, amivel később – politikai természetű konfliktusok elemzésekor – a hisztérikus gondolkodás, azaz a rossz kérdésfeltevések és az ebből származó hamis alternatívák kialakulásának folyamatát tárja fel.

A kényszer és a szabadság társadalmi, közösségi jelentőségét az *objektiváció*, a bibói gondolatmenet másik kulcsfogalma adja. A *társadalmi objektiváció* ugyanis az egyén által megélt élményekhez kapcsolódik, amikor ezekhez az élményekhez külső magatartásformákat kapcsolunk. Majd az élmények és a hozzájuk kapcsolódó magatartások egyéni vonatkozásait általánosítjuk, és a társadalom többi tagjára vonatkoztatjuk, így következtetéseket tudunk levonni azokról a belső élményekről, amelyek a különböző magatartásformákat indukálják. Kiemelten fontos szerepe van tehát az élményeknek, amelyek az embereket egy társadalomban egységes magatartásformák felvételére készítik, míg végül ezeknek az egyszeri magatartásoknak az ismétlődése (formális objektiváció) majd az ezekből levont közös tartalmak kikövetkeztetése (materiális objektiváció) eredményezi a társadalmi intézmények létrejöttét, azaz a társadalmi objektivációt. Így válhat az egyéni élményből a közösség, a társadalom együttelését szabályozó és befolyásoló intézmény, elv vagy eszme.

A Kényszer, jog, szabadság legfontosabb hozadékát azonban – tárgyunk szempontjából – a negatív és a pozitív szabadság megkülön-

böztetése jelenti. Bibó ugyanis az egyéni szabadságot negatív oldala felől definiálja, amennyiben az nem más, mint amikor számba vesszük azokat a területeket, ahol akarati szabadságunk (spontaneitásunk) érvényesül, és ezeket a területeket személyiségnkre vonatkoztatjuk. Azaz tudatosan felfmérjük azt, hogy mit tehetünk meg saját akaratunk szerint és mit nem. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert ebből nő ki a *polgári szabadság* fogalma (ami a jogszabályok által az egyén számára szabadon hagyott aktivitási lehetőség), és a *szabadságjogok intézménye* is (amikor az egyén cselekvési és akaratszabadsága nem pusztán szabad a jogi kényszertől, hanem magasabb rendű jogszabályok által garantáltan szabaddá tett terület).

Bibó szabadságfogalma tehát *élményközpontú* fogalom, mert egyéni szabadságot csak valós élmények rendszeres ismétlődése, majd a gondolkodás szintjén megvalósított tudatos általánosítása (objektivációja) eredményez. Ugyanakkor a társadalmi valóság szintjén is csak a szabadság élményének tulajdonít reális érvényt, mert amit *nem élünk meg*, az nem lehet sajátunkká és cselekvésünk mozgatórugójává, legfeljebb kötelességgünké. Ebből a szempontból – mint láttuk – a negatív szabadság fogalma a legáltalánosabb érvényű, ugyanakkor vannak a szabadságnak olyan megjelenési formái is, amelyek pozitív tartalommal bírnak, és az ilyenek jelentik – mondja Bibó – a legintenzívebb szabadság-élményt, mert ezekben az esetekben a kényszer jelenléte egészen követlen, éppen ezért a tőle való függetlenség élménye is egészen intenzív lehet. A pozitív szabadság ebben az összefüggésben annyit tesz, hogy a saját akarati szabadságom és a rám kényszerített magatartás összhangban van egymással. Ilyen eset az, amikor például egy erkölcsi szabály személyes meggyőződésemré (akaratommá) vált, ezért követése egybeesik akaratommal, míg a kényszert ebben az esetben azok az ösztöneim jelentik, amelyek az erkölcsi szabály megvalósítása ellen hatnak. A pozitív szabadság különleges jelentőségét ugyanakkor a hatalommal való kapcsolata jelenti, hiszen a pozitív szabadság objektiválódott forrásai (például normakövető magatartás tanúsítása) meggyeznek a hatalom felől érkező kényszer objektiválódott forrásaival (a normakövető magatartás előírása). Azaz a pozitív szabadság azon a megegyezésen alapul, ami kényszerítő és kényszerített között jön létre, a megegyezés pedig ilyenformán nem más, mint maga a hatalom, aminek – tehetjük hozzá – így már nem az erőszak és a félelem jelentik normatív attribútumait, hanem a kölcsönösség. Ennyiben a *Kényszer*,

*jog, szabadság* valóban a ferrerói félelem-koncepció centrális szerepének előkészítője Bibó politikaielméleti gondolkodásában.

A kényszer, szabadság és jog összefüggéseiről adott bibói koncepció másik fontos hozadékának a kényszer jelenségének hatalmi vonatkozásairól adott értelmezését tarthatjuk, mert ez utóbbi lehetőséget ad számunkra annak az összefüggésnek a feltáráására, ami szabadságfogalmát, a kényszer és a hatalom jelenségéről adott gondolatmenetét összekapcsolja a keresztenységgel és a reális utópia módszertani jellegével. Politikai gondolkodásának kulcsát ugyanis ebben a kontextusban – mint később látni fogjuk – az *egyensúly* fogalma jelenti.

Bibó a szinoptikus módszer modelljének elméleti háttérére építi fel a politikai közösségekben megfigyelhető egyensúlyzavarokra – ahogy ő fogalmaz: hisztériákra – alkotott megoldási recept gondolati vázát. A hisztériák fontos jellemzője, hogy a politikai szereplők – általában egy megrázkoztató esemény hatására – hamis viszonyba kerülnek a valósággal, ezért hamis megoldásokban gondolkoznak, önképük és szereptudatuk pedig megzavarodik. Ilyenkor a közösséget egyensúlyban tartó erők és a politikát meghatározó értékek közti összhang mezzavarodik, esetleg megbomlik, aminek katasztrófális következményei lehetnek. A hisztériák természetrajzának felvázolása a bibói életmű egyik legnagyobb célját, egyben eredetiségét is jelenti, mivel tudatosan készült a békécsináló-békeközvetítő értelmiségi szerepére, ezért foglalkozott olyan politikai konfliktusok megoldásával, amelyek megoldása látszólag lehetetlen vállalkozás, mint amilyen a közel-keleti arab-izraeli válság, az észak-ír konfliktus, vagy a ciprusi görög-török ellentét feloldása. „Egyensúlyt teremteni a közösség életében annyit tesz, mint lehetetlennek tenni a korlátlan hatalomkoncentrációt, mely egyaránt destruálja gyakorlóit és alávetettjeit; annyit tesz, mint hatalmi szervezeteket és hatásköröket úgy állítani egymás mellé, hogy ha egyikból vagy másikból romboló erők robbannak ki, ne csak elvekkel és preceptumokkal találjuk magunkat szemközt, hanem a többinek az erejével is, annyit tesz; mint erkölcsi tartalmat és a szerep öntudatát adni hatalmi szervezeteknek azért, hogy stabilitásban nyerjenek és brutalitásban csökkenjenek; annyit tesz, mint világos tárgyi és területi hatáskörök kirajzolásával fokozni a hatalom cselekvő és szervező szereplőinek biztonságérzetét; annyit tesz, mint módszereket és eljárásokat kitalálni az élet folytonos változásai számára, nehogy a megmerevedett keretek felrobbanása az egész rendszert magával sodorja; annyit tesz, mint megheremteni a bátor

és nagylelkű cselekedetek lehetőségeit és mintáit, s így megszabadítani egyéneket és közösségeket attól a félelemtől, hogy a másik, a többi teljesen élni fog a kezében lévő lehetőségekkel; annyit tesz, mint kialakítani egy emberfajtát, melyőrzi az egész rend konvencióit és hagyományait, nehogy az emberek szellemi restsége magától értetődőnek tekintse mindenzt, aminek fenntartásához állandó erkölcsi erőfeszítés szükséges; annyit tesz, mint mindenekkel felkelteni az egyénekben és közösségekben a kimérikus félelemekkel szemben a biztonságérzést, a valóságos veszedelmekkel szemben a tárgyilagos bátorságot, lekötni a destruktív, a zűrzavar és a barbárság erőit és lehetővé tenni az alkotóerők gazdag kiáradását.<sup>42</sup> Ugyanakkor a közösségi egyensúly az emberek közti viszonyok kiegyensúlyozottságából jön létre, ezért labilis természetű. Az ember és ember közti hatalmi viszonylatok változandósága miatt az emberek igénylik a „tartós alávetettség” állapotát, mert az állandó bizonytalanság félelemmel tölti el őket. (A hatalom keletkezésének ez a definíciója jellegzetesen természetjogi gondolat – gondoljunk Thomas Hobbes politikai filozófiájára –, de elmondhatjuk, hogy Bibó gondolkodói attitűdjétől egészében véve – részben Horváth hatására – nem állt távol a természetjogi gondolkodás.)

#### A legitimítási elvek félelem- és erőszakcsökkentő szerepe

A konfliktusok rendezése, az egymással szemben álló, görcsbe merevedett álláspontok feloldása lélektani-pszichológiai „terápia” nélkül viszont nem meg, bármilyen jó – elméletben működő – eljárás áll is rendelkezésünkre. Bibó felismerései közül ez a legfontosabb elem, személyiségeknek morális, pszichologizáló attitűde és empatiája pedig képessé tették arra, hogy terapeuta legyen, aki meg tudta szólaltatni az „angyalok hangját”, amikor rossz tapasztalatokból származó, sérződöttekkel és félelemekkel terhelt közösségi skizofréniákat próbált oldani.

A konfliktusok rendezéséhez kidolgozott szinoptikus módszert és a pszichológiai szempontot Bibó a Guglielmo Ferrerótól átvett – és továbbfejlesztett – legitimítás-koncepció keretei között kapcsolta össze, és

<sup>42</sup> Bibó István, 1986. I. 300–301.

tette politikai gondolkodása egyik sarokkörévé.<sup>43</sup> A társadalmi egyensúly megbomlásának leggyakoribb oka ugyanis a hatalom jelenségeből fakadó félelem, amikor ember szerez uralmat a másik ember felett.

Ferrero antropológiai megalapozottságú legitimítás-elmélete az embert a politikum szférája felől szemléli, ebben a vonatkozásban pedig két típusra osztja az emberiséget, a vezetőre, aki ha kell, összetöri magát saját korlátain, csakhogy elképzeléseit kereszttülvigye, illetve a vezetettre, aki inkább szemlélődő, empatikusabb, de cselekedni képtelen. A hatalomgyakorlást – mutat rá Ferrero – a két típus állandó konfliktusa határozza meg, mert a hatalom gyakorlója soha nem érezheti magát teljes biztonságban egy lázadás lehetőségtől, az alattvaló pedig soha nem érezheti magát biztonságban a hatalom felől érkező erőszaktól. A civilizációk fejlődésének értelmét ezért a félelem mennyiségenek csökkenése jelenti, és ez fejlettségük fokmérője is, a civilizáció tehát nem más, mint a bátorság iskolája.

A hatalomgyakorlással szükségszerűen együtt járó félelem csökkenésére a hatalom iránt tanúsított aktív szeretet, illetve a legitimítási elvek kínálkoznak, amelyek igazolást jelentenek a polgárok részére afelől, hogy a hatalom gyakorlója jogosan és az ő beleegyezéssel kormányoz, a vezetők pedig ennek tudatában és ilyen jogosítvánnyal a birtokukban lehetőséget kapnak a nyugodt és a lehető legkevesebb erőszakot alkalmazó kormányzásra.

Bibó szintén antropológiai kiindulópontot vesz fel, amikor a félelem motiváló szerepét vizsgálja, azt az egzisztencialista tételeit, miszerint az emberi közösségekben azért billen meg az együttélés egyensúlyos, békés állapota, mert az ember fél a haláltól, tudatában van annak, hogy meg fog halni; ezt pedig azzal kompenzálja, hogy uralkodik, hatalmat gyakorol a többiek felett, tehát – úgy érzi – élet és halál ura lesz. Az ember ugyanakkor a saját elméje által létrehozott fikcióktól is képes férni, ezek a fikciók pedig többnyire a másik embert tüntetik fel a fé-

<sup>43</sup> Ferrero kurzusait Bibó a genfi Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales ösztöndíjasaként 1934–35-ben hallgatta. Különösen legitimítás-koncepciója hatott Bibóra, melyet Ferrero egy trilógiában fejtett ki. Lásd: Ferrero, Guglielmo, 2000., 2002., 2001. Ferrero Bibó munkásságának elsősorban krízeológiai, azaz válságok elemzésével foglalkozó részét ihlette, ahogyan Kovács Gábor kimutatta. (Lásd: Kovács Gábor, 2004. 157–184.) A félelem-koncepció rekonstruálásához elsősorban A hatalom (Ferrero, Guglielmo, 2001.) című könyvet vettettem alapul, különösen: 49–109.

lelem forrásaként. „Az, hogy az ember tudja, hogy meg fog halni, egy egészen újféle lelki betegségnek a lehetőséget jelenti, és valószínűleg az van mind a politikum, mind a vallás legföbb, legvégső indítékainak gyökerénél, és ez pedig a felelem tudata.”<sup>44</sup> Így jelenik meg a szervezett emberi közösségekben a hatalom vagy az uralkodás jelensége, amely önmagában véve patologikus (gondoljunk a kényszer és a spontaneitás – társadalmi valóságban – egymást kizáró ellenétére), amit két tényező eredményez. Az egyik, hogy a hatalom oldaláról érkező kényszer félelmet gerjeszt az alattvalókban, a másik, hogy a hatalom minden erőszakkal kényszeríti ki az engedelmeskedést. Így a közösségen egyre nagyobb mennyiségű felelem, és egyre nagyobb mennyiségű erőszak jelenik meg, ez a két egymást erősítő tényező pedig egy ördögi circulus vittiosust eredményez.

Ezt tartja *Az európai társadalomfejlődés értelme* központi mondanivalójának Ludassy Mária is, aki szerint a „félelemmennyiség csökkentése – a bibói »utópia« kategorikus imperatívusza – természeténél fogva nem a tökéletes társadalom deskripciója, hanem a társadalom tökéletesíthetőségenek regulatív elve; s mint ilyen, találhat a »tökéletes bűnosság korában«, a történelemben is olyan példákat és megfeleléseket, melyek alapján a hatalomkorlátozásra és a félelemcsökkentésre irányuló ideákat talán nem kell teljesen utópisztikusnak tekinteni.”<sup>45</sup> Mert szabadnak lenni annyi, mint nem férni, hogy egy ismert – és kicsit elkopottatott – Bibó-mondatot parafrázeálunk. Csak a félelmeitől felszabadult ember tudja alkotóerejét, aktív, tehát cselekvő szeretetét felszabadítani. Ugyanez a szemlélet jelenik meg Bibó európai társadalomfejlődésről 1953–56 között írt vázlatában is, amelyben megfogalmazódik az a gondolat, hogy a belső felszabadulás bizonyos mértékű külső felszabadulással kell hogy párosuljon.<sup>46</sup> „Nem lehet a közösségi élet valamilyen mértékű felszabadulását az egyének valamilyen belső felszabadulása nélkül létrehozni és az egyének belső felszabadulásának megfelelő atmoszférája nem alakulhat ki bizonyos mértékű külső felszabadulás, rendezett közösségi élet nélkül...”<sup>47</sup>

Bibó számára a legitimitási elvek is ezért fontosak, ezért tartja az

<sup>44</sup> Bibó István, 1982. 563.

<sup>45</sup> Ludassy Mária, 1989. 173–174. Ludassy Mária: Krisztus és Condorcet. Bibó István humanista utópiája 1971–72-ből.

<sup>46</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 326–350.

<sup>47</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 349.

európai politikatörténetet a legitimitások történetének, mert a legitimitási elvek, illetve maga az a tény, hogy ezek az elvek felvetik a hatalom morális önjellegeit, hatékony eszközök lehetnek az erőszak csökkentését, a hatalom erőszakmentessé tételeit, humanizálását – végső soron az egyensúly fenntartását – célzó erőfeszítések szolgálatában.<sup>48</sup> Márpedig nincs egyensúly erőfeszítések nélkül.

#### *A közösségi értékelés válsága és annak orvosságai*

Bibó értékelésében az erőszak hatalmi eszközöként való alkalmazásának kiküszöbölésére irányuló legitimitási elvek a hatalmat gyakorló elit vezető pozíciójának közmegegyezéses és reális teljesítményeken alapuló jellegét teremtették meg, azaz egy elit csak addig képes jól ellátni vezető szerepét, amíg reális ellenszolgáltatásokat nyújt érte, amikor ezt már nem tudja megtenni, „elfunkciótlanodik”, hatalmát pedig elveszíti, általában forradalmi – tehát spontán és pillanatnyi erőszak alkalmazásán alapuló – átalakulás során. A hatalmi pozíció és a hatalom által képviselt és szolgált értékek közötti összefüggést a társadalmi értékelés folyamata és az értékek begyakorlottsága teszi lehetővé, mert Bibó tudta, hogy az olyan társadalmi szerző elv, amiben nincs meg az „egy gramm begyakorlott módszer”, felboríthatja a társadalmi egyensúlyt és vele együtt a hatalom legitimációs bázisát is. Ezért kiemelt jelentőségű a társadalmi értékelés képességének építése és egy olyan politikai berendezkedés, ami képes az általa képviselt eszmerendszer értékeinek jegyében – azokat a legitimációs elvek alapjává téve – megszervezni a társadalmat és számon kérhetővé tenni a hatalmat azzal, hogy preferrált értékeit az egyének és a hatalmi elit vonatkozásában begyakorlottá, azaz szocializációs mintává teszi.

Bibó számára ez az eszmerendszer a keresztenyiség volt, amely az európai fejlődés erőszakot, hatalmi tébolyt – először a monarchikus, majd a demokratikus legitimitási elv segítségével – kiküszöbölő, az emberi méltóság érvényesülését lehetővé tevő nagy kísérletének bölcsőjéül és keretéül szolgált. A társadalmi értékelés kereszteny inspirációjú fel fogását nagy valószínűséggel Karl Mannheim írásaiból merítette, míg a középkori társadalmak „szabadságköreinek” elméletét Hajnal István

<sup>48</sup> Lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 283.

hatására építette koncepciójába, aki szerint a személyes teljesítmények kis közösségekben megtapasztalt, illetve begyakorlott kölcsönössége és elismerése – ami egyúttal a szakszerűség kialakulásához is vezet – teremti meg a szakma vagy hivatás szerint szerveződő kis közösségek belső szabadságát, ami egy idő után az egész közösség (társadalom) szabadságává válhat.

A társadalmi értékelés mannheimi koncepciójának adaptálása fontos mozzanat Bibó gondolkodásában, mert itt kapcsolódik össze nála a steril politikaelmélet a társadalmi válság megoldására irányuló terapizáló szándékkal, és ebben a kontextusban érhetjük meg leginkább Bibó keresztenység-felfogásának tartalmát, politikai gondolkodásában elfoglalt helyét, szerepét és jelentőségét. Ugyanakkor rá kell mutatnunk arra is, hogy a keresztenységgép egyúttal Bibó „humanista utópiájának” az európai politikai fejlődésben leképeződő történeti kontextusa, amelyben centrális szerepet az egyház intézményes normaadó, a negatív szabadság és a közösségi értékelés hatalmat humanizáló (végő soron kiküszöbölő), valamint az egyensúly fejlődést fenntartó jelentősége kap.

Mannheim hatását a *Korunk diagnózisa* című könyvéről Bibó 1943-ban írt recenziójából valószínűsíthetjük.<sup>49</sup> A könyvben kifejtett koncepció központi problémája (a társadalmi értékelés válsága) Bibót abban az időben erőteljesen foglalkoztatta – egy elégére erőteljes modernítás- és kultúrkritikai attitűd jegyében, ami látens Amerika-ellenességben fejeződött ki –, így a lényegi kérdéseket tekintve egyetértéssel fogadja Mannheim megállapításait. A modern társadalom válságának jeleit Mannheim abban látja elsősorban, hogy „a társadalmi technikák, amelyek a közösségi magatartásokat meghatározzák, vagy befolyásolják, a legújabb korban gyökeresen megváltoztak. A társadalmi magatartások tömegessé válása az integrálódás és egyetemes kölcsönhatás olyan folyamatait indította el, melyeken csak tudatos társadalomszervezéssel lehet úrrá lenni.”<sup>50</sup> Másfelől a technikai fejlődés, illetve az információ-

<sup>49</sup> Bibó István, 1943. 454–474. Mannheim hatásának filológiai kimutatására nem tettem kísérletet, mert a *Korunk diagnózisa* recenzióján túl Bibó szövegei nem mutatnak Mannheim írásait tükröző elemeket, viszont mannheimi szemléletet igen, elsősorban az *Idéológia és utópia* vonatkozásában, illetve Horváth Barna utópiákról írt cikkének szemléletformáló hatását valószínűsítve (lásd Horváth Barna, 1939. 211–223.). A cikke Balog Iván hívta fel a figyelmetem.

<sup>50</sup> Bibó István, 1943. 454.

áramlás bővülése, valamint a közvélemény befolyásolásának új – minden eddiginél hatékonyabb – módszerei „elősegítik a társadalmi tervezést végző kisebbség korlátlan uralmát és lehetővé teszik számára a tömegérzelmek hatékony irányítását”.<sup>51</sup> A tudatos társadalomszervezés azonban azt a veszélyt rejtő magában, hogy a modern európai demokrácia olyan vívmányai – mint az egyéni szabadság, a társadalmi ellenőrzésben való részvétel (demokratikus alapjogok) – szenvedhetnek csorbát, amelyeknek háttérbe szorulása az emberi méltóság sérelmét is jelenti. A társadalmi tervezés azonban – folytatja Bibó Mannheim gondolatmenetét – nemcsak a mechanikus egyformaság, hanem a szabadság és a változatosság irányában is folyhat, ha a társadalomszervező értelmiség komolyan veszi és érvényesíteni tudja a szociális igazságosság elvét. Az ilyen módon létrejövő „új demokrácia” fennmaradásának „előfeltétele az, hogy bizonyos alapvető értékekre nézve, melyeket bizonyos részben a klasszikus ókortól, nagyobb részben pedig a keresztenységtől örököltünk, megegyezés álljon fenn. Ugyanakkor fenn kell tartani a liberalizmusnak azt a vívmányát, hogy az alapvető értékeken való megegyezésen túl a részletesebb és komplikáltabb értékek területén továbbra is fennmaradjon az egyéni választás és a kísérletezés szabadsága.”<sup>52</sup> A feladat éppen ezért az, hogy a társadalom modern tervezése – ami a társadalomszervező értelmiség feladata – a „szabadság érdekében való tervezés” (*planning for freedom*) legyen, amivel elkerülhető, hogy a társadalomszervezés hatékony eszközeit monopolizáló csoport diktatúrát rendezzen be.

Mannheim könyvének az értékelés válságával foglalkozó második részében Bibó egyetértően kiemeli, hogy az „élet különböző területein érvényesülő értékek ellentmondása az emberi jellemet, ahelyett, hogy összefogná, szétesővé teszi, mert az, amit az emberek életük egyik szektorában cselekszenek, teljességgel összefüggéstelenül marad azzal, amit életük más területein művelnek”.<sup>53</sup> Ha tehát a társadalomszervezés, a politikum és a magánélet szféráját nézzük, nem lehetne ellentmondás közöttük, a politikában és a közéletben ugyanazt a morális értékelést és ugyanazokat az erkölcsi követelményeket kell támasztaniunk, mint az emberek egymás közti viszonylataiban. Ha ez nem így történik, akkor

<sup>51</sup> Bibó István, 1943. 454.

<sup>52</sup> Bibó István, 1943. 455.

<sup>53</sup> Bibó István, 1943. 457.

torzulhat a politikai szféra, akkor csak a Machiavelli örökségének tartott kormányzás-technikai szempontok lesznek fontosak, márpedig ebből a szempontból egy totalitárius rendszer is lehet eredményes. Bibó számára a kor értékválságáról adott mannheimi helyzetértékelés azon része is elfogadható, amely szerint „korunk értékelési válságának egyik legfőbb oka társadalmunk ellenőrzés nélküli, rohamos növekedése és eltömegesedése, mely lehetetlenné teszi, hogy a szeretetnek, kölcsönös segítségek és testvériségeknek kis közösségekre méretezett erkölcsi elvei az összefüggő és komplex tömegtársadalmakban a rendező szerepüket a régi formájukban be tudják tölteni. Emberek igen gyakran azért mondanak csődöt a modern társadalomban előálló helyzetekben, mert senki nem tanította meg őket, hogyan kell az otthonukban tanult erkölcsi erényeket a nagy (nemzeti, emberi) közösségek igényeihez átállítani.”<sup>54</sup> Ez az értékegyeztető folyamat pedig a társadalmi értékelés szervein keresztül történhet, amelyekben tudatosan kidolgozott nevelési módszerekkel lehet a társadalmi értékelés helyes mintáit kialakítani. „Az pedig a merő tradícionális alapuló értékalakítási módszerekhez képest olyan növumot jelent, melynek keresztülvitеле ehhez egészen széles alapú és óriási méretű társadalmi átnevelést kíván.”<sup>55</sup> Bibó számára a társadalom nevelésének igénye összefügg azzal a főleg fiatalkori munkáiban fellelhető elit-koncepcióval, amit élelművének konzervatív elemei közzött tarthatunk számon. Ennek lényege az elit társadalmi szerepének teljesítményközpontú, számonkérhető és hatalmát a társadalomban érvényes közmegegyezés alapján gyakorló – korábban kifejtett – felfogása. Az elit fogalmának teljesítményközpontú megközelítése ugyanakkor Bibó „kölcsönös szolgáltatások társadalma” víziójával cseng egybe, amelyben az emberek társadalmi helyzetét nem az öröklött rang, hatalom, vagy a szintén kiváltságos pozíciókat nyújtó vagyoni helyzet, hanem értékelhető teljesítményük determinálja. E mögött a vízió mögött – mint ahogy Bibónak az utópiák fontosságát hangsúlyozó attitűdje mögött is – elég jól kimutatható általában az utópista gondolkodók írásainak, konkrétan Mórus Utópiájának hatása, melynek jelentőségét korábban már érintettem.

A recenzió témának szempontjából legfontosabb része a hetedik előadás bemutatása, amely az Új társadalomfilozófia felé címet viseli. Ebben

<sup>54</sup> Bibó István, 1943. 458.

<sup>55</sup> Bibó István, 1943. 459.

a kereszteny gondolkodóknak tartott előadásban nagyon sok olyan motívum található, amit Bibó maga is átvett és később beépített az európai társadalomfejlődésről szóló művei gondolatmenetébe. Az új társadalomfilozófia kialakításának szükségeségét indukáló értékelési válság akkor kezdődött, amikor a reneszánsz és a liberalizmus megjelenése következetében az egyház elvesztette társadalomszervező funkcióját, döntően azért, mert világi hatalmakkal kötött szövetséget, így viszont minden reformatorekvés elutasítója, a fennálló status quo – és abban saját hatalmi pozíciójának – védelmezője lett.<sup>56</sup>

A probléma itt elsősorban nem az egyház hatalmi tényezővé válásában rejlik, hanem abban, hogy egy szellemileg megmerekedett egyház nem képes azokat az értékeket közvetíteni, amelyek tudatában – és tapasztalati úton való begyakorlottságának birtokában – az egyén képes úgy cselekedni, hogy annak a közösség egészére nézve is építő, a szabadság és a kölcsönösség érzetét erősítő hatása legyen. „Egy ilyen társadalmi összefüggésben azonban, ahol olyan nagy jelentősége van a társadalmi tervezésnek, az egészért való felelősségeknek, a hosszú lejáratra szóló elhatározásoknak, az egész társadalmat összefogó meggyezéseknek, egyszerre kiderül, hogy mindenhez vallásos gyökerű integráló erőre van szükség, mert ha ezek a gyökerek elszakadnak, mint az az európai történelem szekularizált korszakaiban történt, akkor a társadalmi értékekből nem marad meg más, mint az emberi viselkedésnek a környezethez való alkalmazása, amelyben jó vagy rossz egyszerűen hasznosságot és eredményességet jelent anélkül, hogy felelni tudna arra a kérdésre, mi a célja ennek a hasznosságnak és eredményességnak.”<sup>57</sup> Az európai társadalomfejlődésnek akár az egyházi értékek által dominált, akár szekularizáltabb korszakait vizsgáljuk, a végső, vagy alapvető értékekre vonatkozó közmegegyezést, illetve az ezek által megjelenített igazságtartalmat minden korszakban úgynevezett képek, illetve „példázatos tapasztalatok” (*paradigmatic experience*) hordozzák. Ezek a képek – ilyenekként említi Mannheim a Bölcs, a Szűz, vagy a Megváltás képeit – és példázatos tapasztalatok az „értékszemlélet regenerálásának” lehetőségét adják.

A szekularizált huszadik században azonban mi indokolhatja azt, hogy akár Mannheim, akár az őt recenzáló Bibó ilyen mértékben fordul

<sup>56</sup> Ehhez lásd még: Bibó István, 1990. IV. 266–282.

<sup>57</sup> Bibó István, 1943. 466.

a középkori vagy humanista értékszemlélet felé, és annak gyakorlati alkalmazását tartja kívánatosnak? Elsősorban azért, mert – mint korábban láttuk – értékekre vonatkozó közmegegyezés hiján nem lehet a közösség szervezését, közös élmények alapján való kialakítását elérni. „A kielégíthetlen pénzkeresés, az öndokumentálás, a végtelenbe növekvő hatalmi komplexumok, az örököslereagálás, a céltalan szórakozás, korunk megannyi jellemzői, minden különböző aspektusai ennek a szétesési folyamatnak, melyen a tudományos felismerés önmagában nem segíthet [...] Ha hiányoznak a társadalmi értékelés vallásos integráló erői, akkor helyettük álvallásos tényezők, valláspótlékká előlépett politikai ideológiák jelentkeznek.”<sup>58</sup> Úgy tűnik tehát, hogy az emberi lélek született adottsága a transzcendens garanciákra való igény, ami nemcsak vallásos, hanem szekularizált körülmények közt is jelentkezik. A probléma azonban az, hogy a keresztenyek erkölcsi értékmérők alkalmazása a tömegtársadalmak viszonyai között nem elégséges, a felvilágosodás és a liberalizmus által felszabadított embert nem lehet a középkori keresztenyek fogalmaival megszólítani. „A keresztenyeknek éppen az a teljesítménye, de egyben a paradoxonja is, hogy egy szomszédsági viszonyokon alapuló társadalom erényeit az egész emberiség viszonylatában alkalmazni kívánta és a »Szeres felebarátodat« parancsát minden emberre vonatkoztatta.”<sup>59</sup> A megoldás a vallásos tapasztalat, a megélt keresztenység felmutatása lehet, amikor nemcsak a megszokott vallásos intézmények, vagy pusztán a tradíció szolgáltat „példázatos tapasztalatokat”, hanem az élmény is. Ennek a missziónak a katolicizmus és a protestantizmus nem egyforma adottságokkal indulhat neki. A katolicizmus ugyanis – történelmi tapasztalataiból adódóan – egyrészt megőrizte azt a középkorai szemléletmódot, amellyel a modern ember metafizikai szükségletei felé hatékony módszerekkel tud fordulni, illetve el tudja kerülni az irrationális szellemi mozgalmak hatását, amennyiben összehangolja a vallásos tapasztalatot és a gyakorlati életvitel követelményeit. A protestantizmus előnye ezzel szemben az, hogy jobban alkalmazkodott a modern ember világképhez, kialakulásának körülményei miatt sokkal érzékenyebb a tekintélyuralommal és bármilyen hatalmi centralizációval szemben, illetve evilágra való irányultsága miatt – szemben a katolicizmusnak

<sup>58</sup> Bibó István, 1943. 466–467.

<sup>59</sup> Bibó István, 1943. 467.

inkább a túlvilágot középpontba állító szemléletével – a modern racionalizmus egyik előkészítőjének tekinthető. Annak a racionalizmusnak, amely egy folyamatosan változó világ folyamatosan változó körülményei között sokkal jobb alkalmazkodási képességet biztosít.<sup>60</sup>

A kérdés az – veti fel Mannheim és az ő nyomán Bibó –, hogy mi az a módszer, amivel a keresztenyek tapasztalat és a modern társadalom-szervezés összegyeztethető. A válasz a szociológia mint társadalomtudomány, és a teológia, mint értékközvetítő tudomány szintézise. A szociológia a tudomány eszközeivel vizsgálja a társadalom felépítésében, közösségi értékelési vagy nevelési folyamataiban megmutatkozó összszefüggéseket és torzulásokat, de egy ilyen vizsgálatnál mindenig adódik egy pont, ahol már az empirikus módszer nem vezet eredményre és ilyenkor a teológusnak kell hivatkozna a maga „mélyebb tapasztalatokon alapuló értékmérőre”. A teológia és a szociológia közötti együttműködés azért képzelhető el, mert a racionalizmus a társadalom szervezésében csődöt mondott. „Döntő jelentőségi azonban, hogy a keresztenyek erkölcsi állásfoglalás lényege nem absztrakt szabályokban, hanem sokkal inkább képekben és példázatokban van lefektetve, amelyek mindenig egy adott társadalmi környezetbe beleágyazott konkrét kép segítségével akarnak vezetni. Ez pedig azt a követelményt támasztja minden keresztenyén számára, hogy ne a konkrét képet utánozza le, amire esetleg egyáltalán nincs is meg a lehetősége, hanem Krisztus intencióját próbálja átvinni a legkülönbözőbb más helyzetekre és a társadalmi feltételek változásával újra és újra teremtő munkájával ragadja meg azt, amit a változott viszonyokra a keresztenyek tanítás alapvető példázatai és mintái mondak” [kiemelés tölem – T. M. L.].<sup>61</sup> Azaz nem az élet változó viszonyait kell az egyházi tanításokhoz igazítani (aminek egyébként szükségszerű dogmatizmus lesz az eredménye, pont a teológiai rendszerek statikussága miatt), hanem az egyház tanításait kell a minden nap élet változó körülményeire alkalmazni, úgy, hogy nem dogmákhoz ragaszkodunk, hanem a változások között is mindenig hiteles és érvényes magatartás-mintákat – jelen esetben Krisztus példáit és viselkedésmintáit – alkalmazzuk. Ehhez nyilvánvalóan a keresztenyek felülvizsgálatára van szükség – mutat rá Mannheim és Bibó –, azon belül is az aszketizmus

<sup>60</sup> Erről többek között Max Weber írt – Bibó által is olvasott – alapvető munkát. Lásd Weber, Max. 1982.

<sup>61</sup> Bibó István, 1943. 469.

gyakorlatának vizsgálatára. Annak az aszketizmusnak – tehetjük hozzá –, amely a középkori szerzetesi élet alapja volt, de mint Max Weber kímélt, a protestáns etikának is fontos alkotóeleme, mert nem az önsanyargatást és a világi elvezetektől való mentességet, hanem az Isten népéhez való tartozás megtapasztalható evilági jeleként a *hivatásszerűen* végzett munkát és az életvezetés puritán erkölcsiségét jelentette.<sup>62</sup>

Bibó a leginspirálóbbnak azt tartja Mannheim gondolatmenetéből, amit nem sokkal később a realizmus és az utópizmus összeegyeztetésének szükségessége kapcsán fogalmazott meg, tehát amire politika-fogalma és konfliktuskezelő elmélete épült. „A társadalmi értékelés folyamatára vonatkozóan döntő jelentőségű és termékeny az a felfogása, mellyel minden társadalmi értéket két tényezőnek, egy végső élet-tapasztalatnak (»basic experience of life«) és a társadalmi környezethez való alkalmazkodás adott történelmi szükségleteinek az összekapcsolódásaként fog fel. Az első nélkül a társadalmi értékek pusztá hasznossági értékeké redukálódnak és üresek maradnak, a második nélkül a társadalmi értékek irreálissá és pusztítókká válnak.”<sup>63</sup> A mű novumát továbbá abban látja, hogy Mannheim felisméri a modern társadalomszervezésben a nevelés fontosságát és szükségességét, másrészt hogy az európai politikai fejlődés tekintetében harmadik utat javasol, amely a két végső álláspont a „laissez-faire liberalizmus” és az emberi szabadságprogram megvalósítását teljes mértékben neglégáló totalitárius állam- és társadalomszervezés között a „szabadság érdekében való tervezés” igényével lép fel.

Kritikát két szempontból fogalmaz meg a könyvvel kapcsolatban. Egyrészt úgy látja, hogy Mannheim túlértekeli a szociológia, mint a társadalmi értékelés megismerésére és megváltoztatására irányuló tudomány képességeit a tekintetben, hogy új értékelési programot adjon, mert ez végsőleg nem tudományos kérdés. Másrészt úgy véli – és ezzel zárja recenzióját is –, hogy az „új értékelési rend kialakítása végsőleg mégis csak olyanoknak a személyes teljesítményein fog nyugodni, akik azon felül, hogy teljes egységen képesek látni a válság és kibontakozás erkölcsi, tudományos és politikai aspektusait, személy szerint is egyszerre bírnak erkölcsi, tudományos és politikai hitellel és

hivatottsággal az értékek terén való útmutatásra”<sup>64</sup>. Ez a megjegyzés érzékelteti – immár sokadszor – Bibó – önmagára vonatkoztatott – társadalmi pszichoterapeutai szerepmintáját, amely mindenél erősebben motiválta a politika elméleti és gyakorlati művelésére. Olyannyira, hogy az európai társadalomfejlődés 1953 és 1956 között keletkezett vázlatában még egy egészen pontos „munkatervet” is összeállított egy leendő társadalomszervező számára: „... az emberi közösségi élet minden tudatos szervezőjének, minden konstruktív gondolkodójának az a központi problémája, hogyan lehet az ártani akarás, az élethalálharc és a hatalomvágy minden emberi helyzetben újra megjelenő, de minden nagyigényű gondolkodó, aktív szeretettől áthatott társadalomszervező által örökké pverznek érzett jelenségét feloldani, megszelídíteni, megszervezni, racionalizálni, spiritualizálni.”<sup>65</sup>

#### *Az európai politikai fejlődés értelme*

Mint az eddigiekből láttuk, Bibó István keresztenység-felfogásának politika-elméleti gondolkodásában betöltött jelentősége politika-felfogásának és annak a megoldási receptnek összekapcsolásában áll, amelyeket a közösségi skizofréniákat életre hívó társadalmi értékelési minták válságára adott. Az abban megrajzolt Krisztus-kép pedig önmagára vonatkozatott szerepmintaként és normatív önképként fogalmazódik meg. A hivatkozott szintézist és a Krisztus-kép megfogalmazását az európai társadalomfejlődésről szóló mű 1971–72-ben íródott változatából rekonstruáltam, amely – végül el nem készült – nagy történetfilozófiai és politika-elméleti opuszának vázala.

Bibó az európai fejlődés történeti kontextusba ágyazott értékelését két módszertani megkötéssel indítja útjára. Egyrészt a politika tudomány-jellegével kapcsolatban megállapítja, hogy a politika pozitivista értelemben nem lehet tudomány, mert nem adott a végtelen számú, ugyanolyan feltételek mellett ugyanazt az eredményt produkáló kísérletezés lehetősége, illetve egy társadalmi reform-kísérlet olyan hosszú időt vesz igénybe (esetleg több száz évet), ami a bizonyítást lehetetlené teszi. Ennek a megállapításnak a bibói gondolatmenet szempontjá-

<sup>62</sup> Lásd Weber, Max, 1982. 117–290.

<sup>63</sup> Bibó István, 1943. 472.

<sup>64</sup> Bibó István, 1943. 474.

<sup>65</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 342.

ból az adja a jelentőségét, hogy felfogásában a történelem menete, illetve a társadalmi-politikai fejlődés jellege és iránya nem determinált folyamat, azaz nincsenek a marxista eszmerendszer által előszeretettel hivatkozott „történelmi szükségszerűségek”, és nem bizonyítható az isteni üdvözítő terv megvalósulásának történelemformáló szerepe sem. Ezzel Bibó régi vesszőparipájára utal, amely szerint a sematikus és doktriner politikai ideológiák társadalomszemlélete és politikai eszmerendszere nem lehet reális alapja semmilyen cselekvési programnak, mert az ilyen típusú ideológia a valóságot nem a dolgok természete és lényege felől közelíti meg, hanem saját kategóriáiba kényszeríti, így a valós helyzettel kapcsolatban szükségszerűen disszonáns kapcsolatban van. Márpedig az ideologikus gondolkozás Bibó számára a tudományokban is irritáló, nem beszélve a társadalmi egyensúly megteremtésének kényes művészét gyakorló politikáról.

Másik megjegyzése a vallás tudomány-jellegét ugyanezen az alapon zárja ki, hozzátéve, hogy egy valláskísérlet a társadalmi reformhoz hasonlóan sok időt igényel, és tömegeket kell rávenni arra, hogy életüket azok szerint az értékek szerint éljék le, amelyeket a vallásalapító – az élet végső kérdéseire adott válaszok jegyében – megfogalmazott. Ráadásul mind a társadalmi reform, mind a vallási megismerés, mind a politikai tapasztalatszerzés az élet rendkívül szerteágazó területeit fogják össze, nem lehet őket egy konkrét kérdésre leszűkíteni, „oly módon, hogy a kísérlet világosan a feladott kérdésre feleljen.”<sup>66</sup>

Bibó ezzel azt a céspát akarja elkerülni, és majdani olvasóival is elkerülhetni, hogy abban a kontextusban, amelyben ő vizsgálja a keresztenység politikai fejlődésben betöltött szerepét, nem a keresztenység statikus tanításai felől kell szemlélnünk – és ennek alapján elfogadnunk vagy elutasítanunk – az általa adott értelmezést, mert a dogmák olyan igazságokat fejeznek ki, amelyeket bizonyítani nem, csak hittel elfogadni lehet. Ezzel ugyanakkor azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a keresztenységnak az európai kísérletnek normatív értékeket és értékelési mintákat adó, illetve a hatalomgyakorlás és számon kérhetőség legitimációs elvét kifejlesztő szerepét teszi hangsúlyossá.

Ha elvetettük a fejlődést determináló – a tájékozódásban és programalkotásban segítő – sémák létjogosultságát, és a hozzájuk való igazodás lehetőségét, akkor miben áll a politika művelőjének feladata?

<sup>66</sup> Bibó István, 1982. 630.

Abban, hogy „meg kell óriznia a politikai állásfoglalás, a politikai cselekvés ki nem iktatható, intuitív, szuggesztív, művészeti elemeit”.<sup>67</sup> A politikaelmélet szocializáló, nevelő funkciója, amely valószínűleg szintén Mannheim hatására jelenik meg Bibó politikai gondolkodásában – az egyetemi előadásokkal ellentétben –, ebben a szövegben már nem kap ilyen jelentőséget. Kovács Gábor ezt azzal magyarázza, hogy az 1940-es években konzervatív vonásokat is mutató Bibó-írásokkal szemben, melyekben sokkal hangsúlyosabb szerepet kapnak a modernitáskritikai mozzanatok és a válságírodalom hatása, az európai társadalomfejlődéssel foglalkozó mű vázlatában „Bibót mindenekelőtt a politikai szféra története és aninak az európai civilizációra gyakorolt hatása érdekli, s ez a középkor vonatkozásában is igaz; elsősorban a középkori politikai elmélet és a középkori politikai gyakorlat viszonya izgatja”.<sup>68</sup> Azzal a kitételel, hogy Bibó „mindig az 1945 előtti kereszteny középosztály politikai gyakorlatára hivatkozva utasítja el a konzervativizmust. Az ugyanis számára elsősorban a tradicionalizmus, a semmin változtatni nem akarás szirionimája.”<sup>69</sup>

Mindezt azért fontos tisztáznunk, mert Bibó az európai társadalomfejlődés értelméről adott magyarázatát is egynek tartja azon kísérletek közül, amelyek a közösség kölcsönös szolgáltatásokon alapuló megszervezését és a hatalomgyakorlás erőszakmentes formájának kialakítását tűzik ki célul. „Amit a következőkben elmondani szeretnék, az maga is egy ilyen koncepció, elgondolás, amely az emberiség közösségi fejlődéséről, annak lehetőségeiről, értelmes, kedvező irányú célkitűzéseiről szól; annak a teljes tudatában, hogy ez a teljes bizonyosságnak, a tudományos egzaktságnak az igényével nem léphet fel.”<sup>70</sup> Bibó egy harmadik nagy narratívat kíván felvázolni az európai politikai fejlődés és politikatörténet vonatkozásában a marxista vagy az eszkatológiai magyarázatokkal szemben, és a lényeget tekintve maga is utópiát ad. A reális utópia ugyanis nem egy fantáziadús elme lázálma egy olyan világról, ahol teljesíthetetlen követelmények elé állított és szabadságuktól nagyon sok vonatkozásban megfosztott emberek részesei egy olyan kísérletnek, amely teljesen idegen az európai fejlődés hagyományaitól – mint azt Tommaso Campanellától Charles Fourier-éig sok utópia

<sup>67</sup> Bibó István, 1982. 561.

<sup>68</sup> Kovács Gábor, 2004. 406.

<sup>69</sup> Kovács Gábor, 2000. 48.

<sup>70</sup> Bibó István, 1982. 562.

megfogalmazta. A reális utópiák – lényegük szerint – olyan értékeket kérnek számon, amelyekről a társadalomban közmegegyezés áll fenn.

Az európai kísérletnek értelme és célja van tehát Bibó szerint, ami arra irányul, hogy a kereszteny eszmerendszer alapjain teremtsen szintézist a kormányzás technikái, a hatalom és uralom legitimálásának eszközei, illetve a közösségepítés hagyományosan európai, értékközpontú felfogása között. A társadalmi egyensúly kérdése és megvalósításának igénye – akár politikai, akár gazdasági értelemben nézzük – minden fontos, az európai embert foglalkoztató probléma volt, amit az egykor harmonikus együttelést felvázoló – múltba vetített – társadalmi állapotrajzok („a paradicsomi állapot”) népszerűsége illusztrál. Bibó szerint ugyanakkor „nem kétséges, hogy az abszolút paradicsomi ártatlanság, még ha nem vallási, hanem társadalmi értelemben vesszük, ez az abszolút békességes emberi együttelés, mint a múltban valamilyen állapotnak a jellemzője – nem igazolható”<sup>71</sup>. Azok az elméletek – a természeti állapotról, az ősközösségről – amelyek ebből indulnak ki, nem tesznek másat, mint szekularizált formákban képezik le a paradicsomi ártatlanság, a bűnbeesés és a megváltás bibliai folyamatát. Ugyanakkor elismeri, hogy a politikai egyensúlynak az európai fejlődés legtöbb korszakában – elsősorban a görög és a római államszervezés időszakában – felismert, és a fejlődést lehetővé tévő valós szerepe volt: „...ennek az elgondolásnak van valami vonzó ereje, aminek nehéz ellenállni. Ennek az egykori egyensúlyos állapotnak a mibenlétét, az emberi egyensúly-megbillenés mibenlétét szeretném megfogalmazni próbálni.”<sup>72</sup>

Bibó az európai kísérlet szemléltetése előtt megjegyzi, hogy minden szervezett társadalom fejlődése csak hatalomkoncentráció révén indulhatott el, majd megpróbálták ezt a koncentrált hatalmat valamelyest szakralizálttá tenni azzal, hogy az uralkodók hatalmát transzcendens garanciákra építették, azaz isteni eredetűnek, vagy isteni lényegűnek nyilvánították. Ezzel viszont a félelemmennység és erőszakmennység növekedésének folyamata nem állt meg, és csak két kultúrkörben tettek kísérletet arra – mondja Bibó, megint csak Ferrero koncepcióját adaptálva –, hogy ebből a helyzetből kitörjenek, az európaiban és a kínában (a hatalom morális korlátozásának európai és kelet-ázsiai kísérleteiről Max Webertől is kapott impulzusokat, ahogy a *Béniultság*-tanulmány

<sup>71</sup> Bibó István, 1982. 562.

<sup>72</sup> Bibó István, 1982. 563.

bevezetőjében utal is erre).<sup>73</sup> Ezekben a kultúrákban a hatalom humanizálására irányuló törekvéseket valószínűleg a vallás és a politika szférájának viszonylagos egyensúlya tette lehetővé, azaz túlzottan egyik sem telepedett rá a másikra. „Érdekes komplementer összefüggést állapíthatunk itt meg anélkül, hogy már előre meg tudnánk mondani, hogy hol az ok és hol az okozat két dolog között: egyrészt a politikai szerveződés aránylagos racionalizáltsága, másrészt a vallási szemlélet misztikumának a foka között. Mind a görög-római, mind a kínai kísérlet olyan világban zajlik, ahol a misztikum és szakralizmus nyomasztó ereje aránylag nem nagy, és engedi, akár mint Kína esetében ennek a szakrális királyságnak a racionalizált, kötelességszerű morális felfogását, akár mint a görög és római világban engedi a szakrális királyság megbuktatását és a helyén új alkotmányformákkal való kísérletezést.”<sup>74</sup> Ezt a tüdatosan történő kísérletezést először az ókori görög városállamok próbálták ki magukon, akiknek erre sokszor a szabadságuk is ráment, de a kísérlet kétségtől eredményes volt, mert Arisztotelész – aki kora összes alkotmányát összegyűjtötte és tipologizálta – munkásságában kikristályosodhatott az a felismerés, hogy a legtökéletesebb államforma a politeia, mert egyesíti a királyság és az arisztokrácia előnyeit. Ugyanakkor, ha nem is választja el, de Arisztotelész megkülönbözteti a hatalmi ágakat egymástól, ami a hatalommegosztás demokratikus követelményét vetíti előre. És ami Bibó számára a legfontosabb, Arisztotelész megfogalmazza azt a tételel, miszerint az embernek ember feletti uralma erkölcselen, ezért jobb a törvények, mint az emberek uralma alatt állni.

A vallási és politikai értékeket egyensúlyban tartó, a hatalomgyakorlás korlátozásának elvét megteremtő görög kísérletet a politikai élet és a hatalomgyakorlás belső egyensúlyát kimunkáló római kísérlet tette be, elsősorban Cicero, az első társadalomszervező értelmiségi, akinek a különböző kormányformák közötti szintézist megvalósító politikai programját Bibó a római államszervezés legnagyobb megvalósult teljesítményeként értékeli. „Cicero személyének világtörténeti jelentősége van, és ő is gyilkosság áldozata lett. Sem nemes, sem gazdag nem volt, mégis a gazdagokkal és nemesekkel együtt vett részt a kormányzásban. Ő volt az első publicista, az egyetlen, aki megőrizte

<sup>73</sup> Bibó István, 1990. IV. 285.

<sup>74</sup> Bibó István, 1982. 563.

a jónak és rossznak a fogalmát, és átgondolt ideológia szerint vett részt a kormányzásban.”<sup>75</sup> A Cicero által megalapozott római államszervezetben egyaránt jelen van a monarchikus elem a konzuli hatalom állandóságában, az arisztokratikus elem a szenátus intézményének fenntartásában és a demokratikus elem a népgyűlések formájában.

A római birodalom kettészakadása és a nyugati rész bukása után kéteségesé vált, hogy a hatalom humanizálására irányuló erőfeszítések folytatódhatniak-e. A birodalom nyugati területeit elfoglaló barbár törzsi királyságok kitöltötték ugyan a keletkező hatalmi vákuumot, azonban a kiegyensúlyozott és számonkérhető hatalom gyakorlását biztosító intézmények hiányoztak. Ebbe az intézményi vákuumba lépett be a kereszténység, amelynek a római társadalomszervezésre vonatkozó tapasztalatai jó eszközül szolgáltak a barbár királyoknak, hogy királyságukat „szalonképessé” tegyék, ugyanakkor képes volt arra is, hogy a görög-római kísérlet folytatóna legyen. Ebből a szempontból Bibó Szent Ágoston jelentőségét méltatja elsősorban, mert a „racionális társadalomszervezésre irányuló római igény és az emberi életnek felelém-től, gyűlöleットől és erőszaktól való megmentésére irányuló kereszteny igény ötvözödése először Szent Ágoston élete művében, főleg pedig az Isten országáról szóló nagy művében történt meg”.<sup>76</sup> Ágoston ugyanis nemcsak a földi világ hiába valóságát fogalmazta meg, hanem a kereszteny tanításokkal olyan követelményeket állított a világnak, „amelyek egyben az alapvetően túlvilágra beállított kereszteny álláspontból csudálatos kivezető módon egyben utat mutatnak affelé is, hogy ezt az evillágot is lehet a másik világ felé közelíteni”.<sup>77</sup> Azaz a tények realizmusát közelíthetjük a kívánatosnak érzett értékek utópiájához. Bibó egyúttal visszautasítja azt a kritikát, ami a kereszteny tanításokat elsősorban – hogy Nietzsche megfogalmazásával éljünk – „rabszolgaietikaként” utasítják el, hiszen az ágostoni tanítás elsősorban a királyoknak és az uralkodó elitnek szól. Ami különösen fontos Bibó számára, az, hogy Ágoston – elsőként a kereszteny gondolkodók közül – megfogalmazza a hatalommal szembeni morális elvárások teljesítésének igényét, egyben ezek számonkérhetőségét is. „Ha a király helyzete kötelesség, amit be kell töltenie, a hűbérüré, a várüré, a lovaggal szintén, akkor ez egy-

ben a kritika lehetőségét is jelentette a hivatását be nem töltő királlyal, hűbérúrral, földesúrral, lovaggal szemben. Tulajdonképpen ez volt a leendő forradalmak kiindulópontja.”<sup>78</sup> Ehhez a gondolatmenethez kapcsolható Bibó elit-koncepciója is, melynek lényegéről már volt szó.<sup>79</sup> Kétségtelen azonban, hogy Bibó, saját elitkoncepciójának lényeges elemeit (teljesítményeken alapuló és teljesítményekre ösztönöző magatartás minták és társadalomszervező értékek közvetítése) Ágostonnál véli először fölfedezni. Az elit pedig a középkorban társadalomszervező szerepet betöltő papság volt, amely „a királyokat nevelte, az ügyeiket intézte, és szükség esetén őket ki is prédikálta”, a plébánia-rendszer létrehozásával pedig ez a klerikus értelmiség életközeli kapcsolatban tudott maradni az alsó néprétegek tömegeivel is.<sup>80</sup> Ágoston tehát azazal teszi elfogadhatóvá a világi hatalmat a kereszteny ember számára, hogy kereszteny értékekkel moralizálja át. Mindez azért káپott óriási jelentőséget, mert így megnyílt az út az egyház előtt, hogy az európai társadalomfejlődést és államszervezést krisztusi alapokra helyezve formálja át. A lassan eltűnő római értelmiség helyébe lépő papság rendkívül fontos társadalomszervező szerepet töltött be ebben az időben az írásbeliség és az államszervezési technikák jóformán kizárolagos letéteményeseként. Ez a papság részben a római jogászi gyakorlatiasság és pragmatizmus, részben a Szent Ágostontól örökölt állam- és társadalomkép jegyében alakította át a legkülönbözőbb társadalmi, hatalmi helyzeteket funkciókká, feladatokká, kereszteny kötelességekké. Ugyanakkor azon az alapon, hogy Isten előtt minden ember egyenlő, kritikát is gyakorolhatott az uralkodók felett és ezzel bizonyos befolyásra tett szert. Ezzel megvalósulhatott a politikai értékek primátusa a hatalomgyakorlás pusztá technikáival szemben, és megjelent a modern legitimítási elv csírája, mivel az isteni jog alapján uralkodó királyt a vallás, az alattvalókat pedig az isteni eredetű királyi hatalom számoltatta el. Az egyház által igazolt világi hatalom ferrerói értelében vett legitimítását (félelem-kiküszöbölő képességét) azonban közvetlenül Krisztus tanításaiban, az általa adott példázatos tapasztalatokban kell keresnünk – mutat rá Bibó.

A kereszteny értékek és a valóság közelítése, a hatalom szelídítésé-

<sup>75</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 85.

<sup>76</sup> Bibó István, 1982. 570.

<sup>77</sup> Uo.

<sup>78</sup> Bibó István, 1982. 576.

<sup>79</sup> Erre a kérdésre vonatkozóan lásd még: Bibó István, 1982. 338–350.

<sup>80</sup> Bibó István, 1982. 571.

nek kereszteny igénye ugyanis a Krisztus személyiségeit és példázatait középpontba helyező tanítás következménye volt. Erre fekteti Bibó is a hangsúlyt, és ezért foglalkozik viszonylag sokat Krisztusnak az evangéliák tudósításaiból kirajzolódó személyiségeivel. (Nem foglalkozik viszont Krisztus üdvtörténeti, vagy teológiai értékelésével, aminek okáért az eddigiekben láttuk.) Bibó a kereszteny vallás legfőbb tartalmának a Krisztussal való személyes kapcsolatba kerülést tartja, ami keresztenyének protestáns jellegére utal, mert megfogalmazza azt, hogy a hívő ember „kiváltsága” a Krisztussal való élő és személyes kapcsolat. Igazán azonban Krisztus személyisége foglalkoztatja, ezzel kapcsolatban meg is jegyzi, hogy a szinoptikus evangéliumokból kirajzolódó Jézust kitalált személynek tekinteni „mérhetetlenül komikus” spekuláció. Bibó szerint Krisztus habitusának legfőbb sajátossága, hogy „az élethez való közelségnek, az élet legegyeszerűbb dolgai iránt való megértésnek, az emberközeli gyöngédségnek olyan megnyilvánulásait” tudta megvalósítani, amelyek teljes téren és időn kívül álló módon kimutatnak annak a szektának aránylag szűk kereteiből, amelynek nyilvánvalóan tagja volt. Ezenfelül rendkívül jelentős, szinte elfelejthetetlen egyszerű mondatai vannak a szelídseg hatalmáról, a harag hiáavalóságáról, a harragnak, az élethalálharcnak, az ölösnek belső rokonságáról és kártékonyiságáról, és ezekről nemcsak mondatai vannak, hanem példagesztusai is, amelyek szintén egyedülállóak a maguk nemében. Valami különös képessége volt olyan szavakra és olyan gesztusokra, amelyeknek a hatására a gyűlölöködésre, ütésre, ítélezésre, számonkérésre és az emberi félelem egyéb sok szerencsétlen megnyilvánulására nekiindult, nekikészült ember egyszerre lehorgad, egyszerre rájön a cselekedetének, a magatartásának a hiáavalóságára.”<sup>81</sup> Ezek a szelíd gesztusok, szavak és példázatok pedig „különösen telibe találják azt a félelemi gócot, azt a gyűlölöködési gócot, azt a harci gócot, ami az ember bűnbeséseknek, hogy úgy mondjam a lényege”.<sup>82</sup> Krisztus olyan hitről beszél, ami teljesen független a dogmáktól, a hit gyermeki bizalom, melyel lelkünk rejtegett képességeit is feltárhatalunk. A krisztusi hit központi tartalmát – annak gyakorlati hatását tekintve – Bibó számára a szelídseg hatalmáról mondott tanítások jelentik, amelyek azért hitelesek és hatásosak, mert ő maga jött rá a szelídsegnek az agresszió hiáavalóságát

<sup>81</sup> Bibó István, 1982. 568.

<sup>82</sup> Uo.

megmutató jelentőségére, emberi habitusát tekintve ugyanis „velünk egyszövetű”, alaptermészetére nézve pedig agresszióra hajló, dinamikus személyiség volt. (Bibó számára itt valószínűleg a tanítványokkal és az őt leckézettető akaró farizeusokkal szemben gyakran kifakadó, vagy a kufárokat a templomból ostorról kihajtó Krisztus alakja jelenik meg.) Saját példáján érezte meg, hogy a szelídseg segítségével meg lehet állítani az ütésre emelt kezét, éppen azért, mert a szeretet kiváltja bennünk legadázzabb ellenfelünkkel szemben is a megértés és a száalom képességét. De a kereszteny tanításokban oly emblematikussá vált krisztusi példázatokban nem az ügyfogyott ember öningazoló gesztusai, hanem egy olyan Krisztus gesztusai jelentkeznek, aki „a szelídseg erejével lett képes nagyobb dolgokra, mint amiket agresszióval el tudott volna érni”.<sup>83</sup> Ennek nyomán vallja Bibó, hogy az erőszakkal szembeni leghatásosabb reakció nem a viszonterőszak. Kétsége viszont nincsen afelől, hogy az erőszakkal szemben a kereszteny embernek sem kell „bambán állnia”, ha más megoldás nincs, marad az erőszak, de minden annak a tudatában, hogy ez a rosszabbik megoldás az aktív szeretettel szemben, mert az erőszak az egymástól való félelem ördögi mókuskerékébe vihet vissza bennünket. A politika világában ugyanakkor az erőszak – a hatalom felőli kényszerítés formájában – leggyakrabban arctalan és intézményesült szervezetek felől érkezik, ilyenkor viszont kisebb az esély a krisztusi szelídseg gyakorlati alkalmazásának eredményességére. . .

Bibó értékelése szerint a krisztusi tanítások társadalom- és közösségszervező értékkel és praxissá válásában Pál apostol munkásságának volt döntő szerepe, mert az ő missziós útjai révén lett Krisztus evangéliumából világvallás, és neki köszönhető, hogy ebben Krisztus emberi mivolta – immár dogmatikai alapokra helyezve – megmaradt. Meg kell említenünk azonban, hogy ez a döntő mozzanat Bibó értékelésében nem egyértelműen pozitív jellegű, mert elmarasztalja Pált azért, hogy a közvetlen krisztusi hitet dogmatikai igazságokká transzformálta, ezzel alapozva meg az egyház egyetemes és intézményes jellegét. „És ha tudomásul vesszük, hogy a tanítványok lelkia állapotában és az adott kulturális környezetben Krisztus Istenné emelése elkerülhetetlen fejelemény volt, akkor el kell ismernünk, hogy Pál apostol volt az, aki Krisztus istenségenek olyan fogalmazást adott, amelyben a Krisztus

<sup>83</sup> Bibó István, 1982. 569.

teljes emberi mivolta sértetlenül benyamaradt, és azután utóbb, a Szent-háromság körül vitákban is végül az az álláspont maradt felül, amelyik minden nemű koncessziót nélkül fenntartotta Krisztus teljes emberi mivoltát. Ez igen jelentős a továbbiakra nézve, mert a kereszteny vallás átélői számára azt az alapvető élményt jelenti, hogy Isten ismeri a mi kínjainkat, és a terhelt emberi állapotunkból való kilépéshez egy tökéletesen velünk egyszövetű emberi személyiséggel kell kapcsolatba lépni.”<sup>84</sup>

A Ferrerotól átvett bibói gondolat, hogy a félelem megszelídítése után lehet csak humanizálni a hatalmat, emberi oldalát tekintve Bibó számára Krisztus történeti személyiségében vált valóságá, mert ő képes volt az erőszak hiába valóságának példázatokon keresztül való megmutatására, intézményi oldalát tekintve pedig a krisztusi tanításokat közvetítő, társadalomszervező egyház munkássága révén nyert olyan erőt, ami alapján a kereszteny kísérlet megvalósíthatóvá vált.

A társadalomszervező szerepe révén a hatalom közelébe került egyház azonban nem tudott ellenállni a kísértésének, és elkövette azt az alapvető hibát, hogy saját magának is világi hatalmat követelt, még hozzá minden más világi hatalom feletti primátust. A helyzet csapdajellegét Bibó Németh László VII. Gergely című drámájának elemzése kapcsán mutatja ki.<sup>85</sup> A császárt kiközösítő, felette erkölcsi és spirituális tekintélyével fölényre szert tevő VII. Gergely pápa egy generáció leforgása alatt eljutott ahhoz a lehetőséghöz, hogy a császár kiátkozásával gyakorlatilag is a világi hatalmák felsőbbsegévé váljon. Ugyanakkor, ha következetes akart maradni egyháza tanításaihoz, akkor meg kellett bocsátania a Canossa vára előtt télvíz idején darócruhában vezeklő IV. Henriknek, és le kellett mondania arról, hogy letétesse őt trónjáról, aki ezután cinikus módon, hatalmi eszközei birtokában elérte azt, hogy a pápát száműzetésbe küldjék. A folyamat lényege elsősorban nem a helyzet csapdajellegében van, hanem abban, hogy az egyház hatalmi kérdésként fogta fel spirituális és morális felsőbbrendűségének lehetőségét.

Világi hatalmi pozíciójának megtartásához az egyháznak ideológiát kellett szolgáltatnia azoknak a hatalmi berendezkedéseknek, amelyektől saját hatalma is függött. Ez azonban kizárt, hogy a különböző

<sup>84</sup> Bibó István, 1982. 569–570.

<sup>85</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 315–317.

társadalmi reformok hordozója maradhasson, mert létkérdés volt számára az éppen uralkodó hatalmi konstelláció fenntartása. mindenféle kritika és reformáló javaslat elutasítása – ami a hatalmi rátelepedés következménye volt – vezetett oda, hogy az egyház merev, rugalmatlan és dogmatikus szervezetté vált (bár ennek kísértéseitől azelőtt sem volt mentes); a pápaság pedig, amely egész Európa morális elitje volt, és rendkívül fontos társadalomszervező szerepet töltött be, elfunkciótlanodott. Többek között ez vezetett a reformációhoz, melynek ebben a kontextusban hasonló szerepe van, mint a keresztenyiségnak a Római Birodalom bukása utáni időben volt, fel kellett vennie az emberi méltóságon alapuló demokratikus kísérletnek a nyugati egyház által elejtett fonalát. Bibó értelmezésében a reformáció három döntő területen szállt vitába a pápasággal. Egyfelől követelte azoknak a teológiai elveknek és liturgiai gyakorlatoknak az elvetését, amelyeket az egyház – a sikeresebb misszió érdekében magába olvasztott – pogány vallásoktól vett át (például a szentek tisztelete körül kialakult kultusz). Másrészt szembefordult a pápaságnak világi hatalmi központtá való torzulásával, illetve elutasította a szüzesség mágikus tiszteletét. A reformációban azonban a politikai fejlődés tekintetében is volt jelentősége, mert „igazi hatása nem is az, hogy közvetlenül politikai szabadságra irányult volna, hanem inkább az, hogy segített létrehozni egy olyan erkölcsileg nagyigényű emberfajtát, amelynek aztán a politikai szabadságra nézve is nagyobbak lettek az igényei”<sup>86</sup>. Tehát a hatalommal szembeni értékelő és számonkérő attitűdöt, ami előtte csak a képzett (többnyire klerikus képzettségi) értelmiség sajátja volt – tömegessé tette. A közösségi értékelés kialakulása, párosulva a nacionalizmus, illetve a patriotizmus – francia forradalommal megjelenő – építő fejleményeivel, amely a polgárok számára a létező állami keretek birtokba vételét és a közösséghoz olyan közvetlen érzelmekkel történő viszonyulását eredményezték, amelyek addig csak a családi viszonyokat jellemezték, a modern demokrácia közvetlen előzményeit jelentik.

De a reformáció hatással volt az európai fejlődésre is, mégpedig egy Bibó számára negatív szempontból: a reformáció okozta egyházzakadás következményei „először is megszüntették, illetve összezsugorították a középkori univerzális kereszteny szervezet csodálatos építményét, továbbá megszüntették, illetve egyetemes hitelétől megfosztották

<sup>86</sup> Bibó István, 1982. 597.

azt a sokkal nagyobb teljesítményekre képes egyetemes erkölcsi és ideológiai tanító hivatalt, aminek magvai, vagy csírai a római pápáságban jelen voltak; továbbá sajatos helyi negatív következménye volt a reformációnak Németországban a fejedelmi abszolutizmus erősítése. [...] További jelentős következmény az, ami furcsa módon Angliában és Hollandiában történt egyedül: hogy a modern szabadság irányában való fejlődés a középkori szabadságintézményekre való organikus ráépüléssel történt. [...] A legvészesebb következménye viszont az volt az egyházzakadásnak, hogy a katolikusnak maradt téren a pápáság teljesen belemerevedett a maga részben evilági, de részben erkölcsi hatalmi struktúrájába, és az erkölcsi kényszerítés eszközeit építette ki inkább, mintsem a belsőbb erkölcsi szervezés eszközeit; ezen felül a pápai abszolutizmus kialakítása éppen a katolikus országokban követve elősegítette a fejedelmi abszolutizmus korlátlan kialakulását és a középkori kereszteny inspirációjú alkotmányos intézményeknek a csaknem teljes felszámolását.”<sup>87</sup>

A reformáció – következményeit tekintve – negatív hatása tehát az értékkontrolláló szerepét és számonkérő funkcióját elvesztett nyugati egyház spirituális-dogmatikus megmérévedésében, és hatalmi közponitá torzulásában áll, mert megmaradt világi hatalmát nem a társadalomszervezés, hanem az „erkölcsi kényszerítés” érdekében használta fel, annak a negatív és hamis tapasztalatnak a következetében, hogy a reformálásra irányuló mozgalmak az egyház egységét veszélyeztetik. Ráadásul a most már abszolutista módon fellépő – a középkori alkotmányos intézményeket megalapozó, részben azokat kifejlesztő, immáron azonban dogmatikusan és politikailag statikus állapotba került – egyház partnerre talált az abszolutista módszerekkel kormányzó uralkodókban, így nem volt, ami a fejedelmi abszolutizmussal szemben továbbéltesse a középkori szabadságok intézményeit.

A reformáció azonban csak egyik állomása volt annak a folyamatnak, amelynek során a társadalomszervezés és a hatalmi technikák moralizálása szempontjából mindenféle kezdeményezés kicsúszott az egyház kezéből, és azt a laikus – nem egy esetben egyházellenes – értelmezésgével vette át. (Ez igazán nagy katasztrófát az európai történelem – Bibó megfogalmazásával – egyszerre legsikeresebb és legsikertelenebb forradalmi vállalkozását jelentő francia forradalom kitörése után

okozott, és a forradalmi erőszak öncélúvá válásában, illetve egyre fokozódó brutalitásában jelentkezett.) A reformáció által a vagyoni gyarapodás gátjai alól felszabadított, a tekintélyuralmi formákkal szemben érzékenyebbe tett polgárság immár hivatkozhatott középkori szabadságjogaira és azok biztosítását követelte az uralkodótól. A középkori szabadságra építő modern szabadság organikus kifejlődése pedig sok esetben meg tudta akadályozni, hogy a hatalom átstrukturálódása brutális erőszak kíséretében menjen végbe. Franciaországban, ahol az egyház hathatós támogatásával Európa legabszolutisztikusabb monarchiája jött létre a XVIII. században, régen elsvoradtak a középkori szabadságok intézményei (a királyok még a rendi gyűlést sem hívták össze, több mint egy évszázadig), így amikor kirobbant a forradalom, egy teljesen előzmények nélküli, gyökeresen új programot hirdetett meg a francia értelmezésgé, ami teljes egyházellenességhoz vezetett. A gondolatmenet lényege itt abban áll, hogy bár a demokratikus eszme és politikai gyakorlat kifejlődése döntően szekularizált folyamat eredménye volt, a fejlődési folyamat kereszteny alapokon ment végbe. „A szabadságjogok kialakult, polgárinak bélyegzett, de valójában egyetemes technikája: a parlamentarizmus, többpárt-rendszer, sajtószabadság, bírói jogvédelem, független bíróság, a közigazgatással szemben való bírói jogvédelem együttes rendszere az egész nyugati kultúrkör egyik legnagyobb, legmaradandóbb és legsikeresebb társadalomszervezési teljesítménye, és egyben a maga távoli kereszteny gyökereivel tulajdonképpen az egyetlen reális és tartósan eredményes társadalomszervezési lecsapódása a kereszteny erőszakmentesség programjának.”<sup>88</sup> Ludassy Mária Az európai társadalomfejlődés értelmével szemben megfogalmazott kritikája többek között éppen arra irányul, hogy az európai szellemi fejlődés szekularizáltabb irányzatai is nagyban hozzájárultak ehhez a társadalomszervezési teljesítményhez, illetve „a reneszánsz és a felvilágosodás eszmei teljesítményét kihagyni az emberi jogok megalkotásának előzményei közül éppoly egyoldalú, mint az a vulgáraufklárista vagy »tudományos ateista« szemlélet, mely megfeledkezik a kereszteny középkor évezredéről, vagy tagadja a krisztusi erkölcs emberségét”.<sup>89</sup> Ludassy kritikájának másik aspektusa Bibó antropológiai optimizmusával kapcsolatos, és a szöveg egészét Bibó „humanista utópiájaként” aposztrofálja. „A bír-

<sup>87</sup> Bibó István, 1982. 596–597.

<sup>88</sup> Bibó István, 1982. 594.

<sup>89</sup> Ludassy Mária, 1989. 201.

vágy és a hatalomvágy, a hobbesi antropológia e két, csúnyán realisztikus eleme mindeddig erősebbnek bizonyult, mint a félelem csökkenésének racionális vágya és a »szabadságosztón«, Bibó emberképének e két, szépen idealizált vonása.<sup>90</sup>

Mennyiben lehet reális ugyanakkor a bibói utópia másik jellegzetes vonása, hogy a szocializmus és a liberalizmus, az európai fejlődés két – egymást erősítő – eszmerendszere közös nevezőre lenne hozható egymással? Bibó összeegyeztethetőnek véli a kettőt, mert a liberalizmus az arisztokrácia született rangját, illetve ennek kapcsán élvezett társadalmi-gazdasági és hatalmi kiváltságait számolta fel, a szocializmus pedig – az európai kísérlet következő lépéseként – a „született vagyon” jelenlégének megszüntetésére irányul, illetve annak a társadalmi igazságosságnak a megvalósítására, hogy senki ne rendelkezhessen olyan óriási tulajdonnal, amely már nem alkotóerejének és személyi kibontakozásának szolgálatában álló eszköz, hanem a másik ember fölött hatalmat biztosító „mammuttulajdon”. Ludassy annyiban látja igazoltnak Bibó elköpzelésének megalapozottságát, hogy a liberális lassez faire utópiák és a kommunizmus falanszterállamok leírásai mögött ugyanazt a motivumot véli fölfedezni, a hatalom semlegesítésének és az erőszakot legitim módon alkalmazó állam neutralitásának vágyát, ami ilyenformán a tiszta formájában elköpzelte liberalizmust is utópiává teszi.

Bibó számára ennek az illúziónak nagyon is valóságos dimenziója van, hiszen a hatalom jelenségének megszüntetésére irányuló görög-római kísérlet erre törekzik, és ez jelenti az európai fejlődés legnagyobb értelmét, mert „megjelentek olyan politikai ideológiák, olyan politikai gyakorlatok, amelyek megszüntették az emberiség történetét [...] a zsarnoksgákok egyhangú változásává tenni, és helyette olyan kísérletekké váltak, amelyek megkíséreltek a hatalmat tartósan, intézményesen humanizálni, moralizálni, szabadságelemekkel kontrollálni, és végül, végső célként felszámolni”.<sup>91</sup> A hatalom uralom nélkülivé válása pedig úgy történhet meg, ha „mindnyájan azt akarjuk és abba az irányba hatunk, hogy minden eddig hatalomgyakorlásnak ismert funkciót szolgáltattá alakítunk át mind szervezési formájában, mind a hozzá hasonló erkölcsi tartalmakban, és az egész társadalmat kölcsönös szolgálatok és szolgáltatások rendszerévé alakítjuk át, ahol minden helyzetben min-

<sup>90</sup> Ludassy Mária, 1989. 214.

<sup>91</sup> Bibó István, 1982. 564.

denki fölveszi, mind a pult mögött álló kiszolgáló, mind a pult előtt álló ügyfélnek a helyzetét; és a szervezés legmagasabb szintjén sem jön létre a hatalomgyakorló, a trónon ülő és az előtte instanciázó emberiek a viszonylata, hanem mindenütt a kölcsönös szolgálatok viszonylatában alakul ki”.<sup>92</sup>

### Egy elmaradt párbeszéd: az Uchrónia

Bibónak a reformációról kifejtett gondolatmenete kapcsán érdemes kitérnünk egy másik – Kovács Gábor által emblematikusként aposztrofált – írására, az Uchróniára. A mű teljes címe: *Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna... Bibó István címzetes váci kanonok beszélgetései apósával; Ravasz László bíboros érsekkel a római katolikus egyház újkorai történetéről, különös tekintettel a lutheránus és kálvinista kongregációkra. Egyház-, kultúr- és politikatörténeti uchrónia*. A mű jelentősége abban áll, hogy Bibó politikaelméleti koncepciójának ez az írás a csúcspontja, mert az európai politikai fejlődésről történeti kontextusban adott áttekintését és értékelését az Uchrónia teszi teljessé, a bibói értelemben vett „reális utópia”, tehát jövőkép felvázolásával. Másrészt szorosabban vett témának szempontjából is fontos, mert ebben az írásban Bibó apósával, Ravasz Lászlóval polemizál, döntően két olyan kérdést (kereszténység és szabadgondolkodás viszonya, zsidókérdés) érintve, melyeknek – részben későbbi fejezetekben történő – vizsgálata a köztük lévő szemléleti különbségekre világít rá.

Az Uchrónia – ami Bibó saját definíciója szerint nem létező idősrökat ír le a nem létező helyeket leíró utópia mintájára – az eddigiekben áttekintett európai fejlődést az egyház hatalmi torzulásai – és a reformáció utáni egyházzakadás – okozta zökkenők nélkül vázolja fel a XV. századtól kezdve. Így a zsinati mozgalom képes létrehozni az egyházon belül egy katolikus-protetáns-erazmiánus kompromisszumot, ennek eredményeként pedig a demokratikus vezetés elvét előtérbe helyező zsinat-persbiteri demokratizáció lesz a legfőbb hatalmi szervező elv az egyházi hierarchiában és a világi alkotmányossági mozgalmakban is. Az ilyen módon demokratizálódó egyház és az egyházi minta alapján demokratizálódó monachiák elkerülik az európai

<sup>92</sup> Bibó István, 1982. 605.

abszolutizmus korszakát és a modern demokratikus szabadságjogok egész Európában szervesen – torzulások és közjárákok nélkül – fejlődnek ki a középkori szabadságokból. „Így az egyház megmarad az egész európai szellemi élet keretének, s felvilágosodás, liberalizmus, szocializmus, modern tudományosság, humanitarizmus, demokratizmus mind keresztenyegyházi keretek között zajlanak, s a szerzetesrendek világi harmadrendjeinek elterjedése a szellemi élet minden valamirevaló emberét legalábbis címzetes egyházi funkciók viselőjévé teszi.”<sup>93</sup> (A fiktív párbeszéd résztvevői is ilyen címek viselőivé válnak az „ukrónikus valóságban”, ezért visel Ravasz bíborosi, Bibó pedig címzetes váci kanonoki méltóságot.)

A demokratizálódó és alkotmányos alapokra helyezkedő politikai változások miatt elmarad a világra az öncélú forradalmi erőszakot rászabadító jakobinus terror, illetve szellemi „torzsziűltje”, az Oroszországban Sztálin uralma alatt elszabaduló erőszak hullám is, de nem fejlesztenek ki atombombát, és nem engedi az egyház az úrutazás ki-próbálását sem, működik, amíg élelmezési és szociális problémák vannak a földön, addig erre nem érett az emberiség.

Az ukrónikus logika kicsúcsosodását végül az a kérdés jelenti, ami Bibót leginkább foglalkoztatja, hogy ti, összeegyeztethető-e egymással kereszténység és szabadgondolkodás? Úgy véli, hogy igen, ami nagyrészt annak köszönhető, hogy az egyház felismeri alapvető érdekeit, a világi hatalomtól való függésének megakadályozását, az általa képviselt társadalomszervező program összekapcsolását az alapvető jogok védelmével (amelyek minden a világi hatalom tekintélyelvű megszervezése ellen irányulnak), illetve a pápa politikai és teológiai csalhatatlanságának egymástól való elválasztását. Ilyenformán az egyház marad a kerete az európai politikai fejlődés nagy kísérletének, képes megújulni a protestantizmus saját szellemi berkein belül való tartásával, elmarad a reformáció okozta egyházzakadás. Így nincsen harmincéves háború és francia forradalom sem, „mivel Locke bíboros, Montesquieu bíboros és Rousseau apát agitációja nyomán teljesen megérett az egyházi alkotmányosság programjának a világi hatalomra való alkalmazása is”.<sup>94</sup> Marx kommunista kiáltványa pedig „Spectrum” pervaedit „Europam” kezdetű pápai enciklikaként lép fel az európai monarchiákkal szemben

a modern és igazságos keresztenytársadalmi rend érdekében. Ebben az időszorban a XX. századig az egyház marad az értékek hordozója és közvetítője, a demokratikus politika követelményét biztosító garanciák pedig a hatalmi ágak elválasztása, az igazságszolgáltatás függetlensége és az önkormányzatiság helyi közösségekben való biztosítása. Az ukrónikus logikában értelmét veszíti a szocialista forradalmak által játszott epizódszerép is, az egyház által biztosított szociális igazságosság érvényesülése miatt (így válik Leninból Uljanov bíboros, Sztálinból pedig Dzsugasvili pátriárka).

Az *Uchrónia* gondolatmenetének van egy látszólagos fonákja, amire Kovács Gábor mutatott rá: „Föl kell tennünk azonban a kérdést: egy »latitudinárius« álláspontot valló, azaz a hitbeli meggyőződések széles körű pluralitását eltűrő egyház vajon miképpen tudna ilyen szerepet eljátszani? A középkori egyház társadalmi pozíciója, a társadalmi és egyéni viselkedés számára mintákat adó tevékenysége ugyanis mindenekelőtt – Pierre Bourdieu terminológiáját használva – a transzcendens üdvjával monopolisztikus birtoklásániak volt a következménye.”<sup>95</sup> Ugyanakkor ha figyelmesen olvassuk az *Uchróniát*, rájövünk, hogy Bibó elképzelésében olyan értékek teszik lehetővé az ukrónikus egyház létrejöttét (a különböző szellemi irányzatok tolerálása, a politikai gyakorlat hatalmat és erőszakot kiküszöbölő technikái), amelyek megakadályozzák annak szükségességét, hogy őrizni kellejen az őrzőket. Az egyház ebben az esetben a társadalom által közmeggyőződéssel előfogadott értékeket közvetít és kér számán, tehát elsősorban nem transzcendens intézményként, hanem a társadalmi értékelés legfontosabb szerveként jelenik meg.

Az európai fejlődés valóságban bekövetkezett torzulása azonban arra mutat rá, hogy az egyház elvesztette a politika morális számonkérhetőségének korábban gyakorolt kiváltságát és értékelő értékközvetítő szerepét. Erre többek között az *Uchrónia* rejtélyes utolsó előtti mondata utal, mely szerint a Szentlélek elhagyhatja az egyházat, ha az megkövült ortodoxiára, hatalomkoncentrációs katolicizmusról és atomizált protestantizmusról esne szét? (Ahogy a valóságban szét is esett.) Bibó költőinek szánt kérdése azt az állítást tartalmazza, hogy a valóságos történelemben a Szentlélek elhagyhatta az egyházat, mert az maga is az állam által alkalmazott erőszak eszközéhez folyamodott, amikor világi

<sup>93</sup> Bibó István, 1990. IV. 267.

<sup>94</sup> Bibó István, 1990. IV. 269.

<sup>95</sup> Kovács Gábor, 1997. 51.

hatalmát veszélyben érezte, vagy általa eretneknek minősített tévtanítások és azok képviselői ellen harcolt. Így az veszett ki az egyházból, ami az európai fejlődés letéteményesévé tette: az erőszakot és a hatalmi önkényt semlegesítő erkölcsi-tanítói intézményé válás lehetősége. Bibó egy másik helyen – a Révai Andrásnak írt levelében, amelyben röviden vázolja az *Uchrónia* gondolatmenetét – maga adja összefoglalását és magyarázatát a valóságos egyház hatalmi központtól való torzulásának, amikor az ukrónikus egyház és a politikai fejlődés (ideális) kapcsolatáról értekezik: „a »trón és az oltár szövetsége«-nek még a fogalma sem létezik, lévén az egyház minden nemű alkotmányosság ösztönzöje, a zsinat a »parlamentek anyja«, minek eredményeképpen a középkori szabadság megszakítás nélkül, organikusan nő át modern szabadsággá; a pápai csalhatatlanságnak a jezsuiták által támogatott elvét az I. vatikáni zsinat tisztázza oly módon, hogy elválasztja a teológiai és az alkotmányogi aspektust: teológiailag a csalhatatlanság abban áll, hogy a Szentlélek sohasem hagyja el az egyházat (nem a pápát!); az alkotmányogi aspektus pedig abban áll, hogy a pápa, mint alkotmányos uralkodó, »nem tehet rosszat« [...]”.<sup>96</sup> Azaz a teológiai csalhatatlanság letéteményese az egyház, mert jelen van benne a Szentlélek, a pápa pedig az alkotmányos hatalom birtokosa, aki helyesen gyakorolt hatalmával fenntartja az egyház „politikai csalhatatlanságát”, azaz megakadályozza hatalmi központtól való torzulását. Eszerint a református Bibó Szentlélek-felfogása nem kötődik a predestináció tan kettős eleve elrendelést, tanító református hagyományához, az ő felfogásában a Szentlélek és az egyház egymást feltételezik, tehát az erőszakkultusznak ellen nem álló, a hatalom kísértéseinak magát átengedő egyház nem egyház, mert az erőszak eszközöként való használata nem fér össze a Szentlélek feltételezett jelenlétével. Az ukrónikus egyház tehát a Szentlélekkel teljes egyház, így Ravasz bíboros fejrázása a tiszteletlen kérdésre (a Szentlélek elhagyhatja-e az egyházat) annak kifejezése, hogy ez nem következhet be.

Felmerül persze a kérdés, hogy miért választotta Bibó az ukrónia kicsit nehezen követhető műfaját? Valószínűleg azért, mert az utópiák (és hozzájuk hasonlóan az ukróniák) mélyén – mint Trencsényi Balázs áttekintő tanulmányában kimutatta – minden ott lakozik a megvalósulás

<sup>96</sup> Bibó István, 1990. IV. 248.

igénye és vágya. „Az ukrónia már csak »genetikai okokból« is magán viseli az utópia jó néhány jellegzetességét. Egy szempontból azonban gyakorlatilag ellentétes álláspontot képvisel – míg az utópia öndefiniciójából adódóan a történelem valami (általában az utópia megvalósulása) felé haladását állítja (hisz az utópia voltaképp addig utópia, amíg valahol mélyen munkál benne az a hit, hogy bekövetkezik-bekövetkezhet), az ukrónia éppen annak szükségszerűtlenségét tételezi.”<sup>97</sup> Mivel gondolati tartalma nem épít a szükségszerűségre, ezért a történelemhez való viszonyulása is sokkal szabadabb, viszont az „ukróniának – már csak a műfaj demonstratív-didaktikus volta miatt is – minden világos relációban kell állnia a »bekövetkezett«-tel, és ez szükségképpen bezárja a »mi lett volna, ha egy bizonyos dolog másként történt volna« dimenziójába. Ezt támasztja alá az a nyilvánvaló közös tulajdonság is, hogy az ukróniák kényszerűségből megőrzik a valódi történelmi folyamatok valódi szereplőit (már csak azért is, mert ez a fajta »ahistorizmus« legtöbbször tagadja a »helyzetek szülte emberek« létét), s csak a relációkat változtatják meg.”<sup>98</sup> Azaz Bibónak olyan műfaji keretekre volt szüksége, ahol a már megtörténtet organikus kapcsolatba tudja hozni jövőképével, egy értékközpontú fejlődési koncepcióval. Trencsényi is elsősorban az értékközpontú szemléletmódot tartja a bibói utópia legértékesebb vonásának: „Ezért tartom kiemelkedő jelentőséginek Bibó morális maximájú fejlődésdefinícióját (erőszakmennyiség minimalizálása, hatalomkoncentráció csökkenése, nagyobb szabadság). Elvonatkoztatva mindenfajta teológiától, a politikai gondolkodás olyan mércéjét állítja fel, amelyet (bár mérce, és nem egzakt mértékegység) a bibói gondolkodás kontextusából kiszakítva is használhatónak vagy legalábbis megfontolandónak tartok.”<sup>99</sup>

Az *Uchrónia* spekulatív jellege miatt kilög ugyan az „antispekulatív” Bibó életművéből, de szerves része és továbbgondolása minden nap, amit Bibó előtte írt az európai politikai vagy társadalmi fejlődésről, annak céljáról és értelméről. Az európai társadalomfejlődés értelme szöveg vízíjára a szocializmus által kiteljesített európai politikai fejlődés által létrehozott társadalom és politikai berendezkedésről az *Uchrónia* folytatásának tekinthető.

<sup>97</sup> Trencsényi Balázs, 1993. 39.

<sup>98</sup> Trencsényi Balázs, 1993. 40.

<sup>99</sup> Trencsényi Balázs, 1993. 42.

## Ökumenikus keresztenység vagy revideált katolicizmus?

Mint láttuk, Bibó egész politikai gondolkodásának alapját, mélyrétegét a kereszteny értékekkel való átitatódottság jellemzi. Ahogy Kende Péter fogalmaz: „Bibót sokféleképpen határozták meg a magyar politikai történetben, de szerintem gondolatrendszerében vitathatatlanul a keresztenység a legfontosabb elem. [...] az biztos, hogy számára a humánum nem volt egyéb, mint Krisztus tanításainak a követése, és hogy az európai civilizáció kifejlődése szerinte a kereszteny társadalomszervezési elvek megjelenésével és fokozatos térhódításával magyarázható.”<sup>100</sup> És ami Bibónál mint kereszteny gondolkodónál növum, hogy nem konzervatív politikai filozófiát művelt, hanem „a kereszteny filozófiai alapokról egy liberális jog- és eszmerendszer felé indult el”.<sup>101</sup> Ahol a hangsúly a szabadság technikáin és a jogon van, ami megerősíti azt a – már hangoztatott – feltételezésünket, hogy Bibó – írásaiból rekonstruálható – keresztenységgépének az európai politikai fejlődés szempontjából van tartalma és jelentősége. Valószínűleg ez indokolja, hogy Bibó keresztenysége valóban nem mutat pregnánsan felekezeti jelleget. „Bibó tetteit és tanulmányait meghatározó etikum lényege szerint nem protestáns felekezeti jellegű. [...] Bár történetileg és formailag kétségtelenül hatott rá az európai protestantizmus.”<sup>102</sup> Inkább, mondhatnánk, Bibó keresztenysége revideált katolicizmusként, vagy ökumenikus keresztenységeként jellemzhető, mert Szent Ágoston éppúgy ihletői közé tartozott, mint Kálvin vagy Luther, és az eddigiek alapján az is világos, hogy az Ucróniában kirajzolódó, a szó eredeti értelmében katolikus, tehát egyetemes egyház volt számára az ideális egyház, bár kétségtelenül nem teológiai, hanem társadalmi és politikai szempontok miatt. Vannak ugyanakkor a bibói keresztenység-felfogásnak olyan elemei, amelyek protestáns jellegűek; több vonatkozásban is, de az előbb mondottak miatt vitatható Makkai László megállapítása, aki szerint Bibó politikai filozófiájában „protestáns elv” érvényesül. Az elvet a speyeri birodalmi gyűlés fogalmazta meg 1529-ben, amellyel 5 fejedelem és 14 szabad város így tiltakozott a római egyház valláskényszere ellen: „Isten tiszteletének és a lelki üdvösségek dolgaiban minden-

<sup>100</sup> Kende Péter, 1997. 201.

<sup>101</sup> Uo.

<sup>102</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 233. Donáth László: „Nektek, barátaimnak mondom: Ne féljetek...”

kinek önmagáért kell Isten elé állnia és számot adnia”. Ezen az elven alapszik a bibói etika is – mondja Makkai –, amennyiben Luther óta a „látható, szervezett egyház mint »hivatal« nem adhat tételes tanácsot a világi kormányzásra, sőt a társadalmi morálra sem. Ezt a szolgálatot a középkorban valóban az egyház, abban is a klérus láta el, a reformáció, s főleg a felvilágosodás óta azonban a politika és az etika az emberi gondolkodás autonóm területeivé, szekuláris eszmerendszereké váltak. Ez nem jelenti viszont azt, hogy a kereszteny ember világi hivatásában ne képviselje a kereszteny hit politikai és etikai konzekvenciáit mind önmagával, mind másokkal szemben, mindig az embertárs javára.”<sup>103</sup> Bibó etikájának és egyházfelfogásának centrális eleme éppen az, hogy az egyház a történelem folyamán a legfontosabb „tanító hivatal”, a közösségi értékelés és értékkelés folyamatát leghatékonyabban alakítani képes társadalmi intézmény volt, amely – ha nincs a hatalmi zsákutca – ma is a politikai fejlődés kereteit adhatná.

Bibó keresztenység-felfogásával és annak protestáns jellegével kapcsolatban egy határtörténeti szempontból fontos adaléket találhatunk az Uchróniában, ahol megemlíti Adolf Harnack, a liberális teológia kiemelkedő alakjának nevét. Harnack munkásságának rövid áttekintésére azért van szükség, mert az általa képviselt történeti teológia Bibó felfogására is hatással lehetett – erre több mozzanat is utal – illetve Ravasz László teológiai gondolkodását is befolyásolta kezdetben a német teológusprofesszor munkássága.

Az Uchrónia hivatkozott részében Bibó mint címzetes váci kanonok azzal vádolja „ „Ravasz bíborost”, hogy ige hirdetéseiben a kereszteny szabadgondolkodást nem támadta ugyan, de soha nem adott világos felmentést a kereszteny szabadgondolkodók ateizmusára, abból a megfontolásból, hogy a fundamentalista (egyedül a Szentírásra támaszkodó) teológusok megbotránkozását elkerülje „holott köztudomású, hogy nemcsak, hogy nem fundamentalista, hanem annak idején a Harnack bíboros nyomán kialakult modern bibliaszemlélet volt rá jelentős formáló hatással”.<sup>104</sup>

Adolf Harnack, a XIX. század egyik meghatározó evangéliikus teológusa volt, aki legjelentősebb munkája *A keresztyénség lényege* már

<sup>103</sup> A protestáns elv érvényesülését Bibó gondolkodásában Makkai László mutatta ki. Lásd Makkai László, 1987. 31–32.

<sup>104</sup> Bibó István, 1990. IV. 274.

1906-ban megjelent magyar nyelven, de másik nagyobb műve *A szerzetesség ideáljai és története* is hozzáérhetővé vált a magyar olvasóközönség számára már 1911-ben. Harnack neve – mint Csepregi András egy, *A keresztyénsg lényege* megjelenésének századik évfordulója alkalmából írt tanulmányában megfogalmazza – idegenül, sőt ellenségesen csenghet a huszadik századi protestáns teológián felnivelkedett keresztyén számára, aminek oka az a teológiatörténeti adalék, hogy az 1920-as évektől kezdve a protestáns teológiát mind inkább hatása alá vonta a Karl Barth nevével fémjelzett irányvonal.<sup>105</sup> Másrészt a magyar protestáns teológusokon kívül a laikus értelmezés sem igen hallhatott Harnackról semmit az 1930-ban bekövetkezett halála óta eltelt hetven évben, a magyar recepció ugyanis – Balogh Józsefnek a Budapesti Szemle 1926-os évfolyamában megjelent méltató tanulmányától eltekintve – gyakorlatilag elmaradt, illetve Magyarországon is az történt, ami Harnack munkásságának szűkebb közegében, Poroszországban; a barthi hatás teljesen lesöpörte az általa képviselt liberális teológiai koncepciót a teológiai viták asztaláról. A *keresztyénsg lényege* megjelenésétől a '30-as évekig eltelt szűk három évtized alatt ugyanakkor ismertté vált a magyar protestáns körökben is, az időfaktor hosszúsága pedig indokot ad számunkra, hogy a könyv által gyakorolt hatást ne becsüljük le, sőt feltételezhetjük – Csepregi András megállapításával egyetértve –, hogy Bibó Istvánra is hatást gyakorolhatott Harnack gondolkodása. Legalábbis sokkal egyértelműbbek a harnacki hatás jelei Bibó keresztenység-felfogásában – ez a Krisztus-képek és a történelemszemlélet egyező vonásáiból feltételezhető –, mint a XX. század második felének protestáns teológiájának jelei, amelynek kiemelkedő teljesítményei valószínűleg el sem jutottak Bibóhoz. Ugyanakkor az indokhoz, hogy miért maradt Harnack munkássága – a teológia tudományát művelő szűkebb köröket leszámítva – mégis ennyire visszhangtalan a halála utáni időszakban, a történelmi események által szolgáltatott háttér adhatja a magyarázatot. Harnack a porosz királyi udvar által támogatott tudós volt, aki jó kapcsolatokat ápolt a császárral is, kiváló szervezőkézséget és tudós-i tanári kvalitásait felismerte 1888-ban I. Vilmos kinevezte a berlini egyetem tanárának, illetve 1905-től a Királyi Könyvtár vezetőjének, amely látványos fejlődésnek az ő kezei alatt indult. Munkájának eredményeként a császár 1914-ben nemességet is adományozott neki.

<sup>105</sup> Csepregi András, 2000. 32–43.

Azonban Harnack még ugyanebben az évben, augusztus 4-én a császár kérésére megfogalmazta a német néphez szóló császári háborús kiáltványt, majd a porosz tudományos és művészeti élet kilencvenkét kiemelkedő képviselőjével együtt aláírta az *Értelmiségi Kiáltványt*, ami a háborús szándékokat közvetve támogató nyilatkozatként óriási megdöbbenést okozott a porosz teológusok bizonyos köreiben. Ezt a megdöbbenést Karl Barth, az ekkor még fiatal teológus fogalmazta meg legkifejezőbb módon, amikor ezt írta négy évtizeddel később: „Mivel [az aláírók ethoszát] tévelygésnek tartottam, úgy ítélem meg, hogy sem etikájukat, sem dogmatikájukat, sem biblia- és történelemértelmezésüket nem követhetem többé, s hogy legalábbis számomra a tizenkilencszázad teológiájának immár nincs jövője.”<sup>106</sup>

De mi is volt a harnacki liberális, vagy tudományos teológia módszertana és lényege, amihez képest a barthi rendszer visszafordulást jelentett? Az első – és talán legfontosabb – kérdés, hogy *hogyan viszonyult a liberális teológia az evangéliumhoz, és az evangéliumból kirajzolódó Krisztus-képhez*. Harnack elsősorban a történettudomány és az által történelemből származó életpasztalataink eszközeivel nyúl az evangéliumhoz és Jézus alakjának megrajzolásához. A történeti megközelítés ugyanis kizára az apologetikát, amely a vallás feltételezett hasznával foglalkozik, ezért általában részérdekeket képviselő egyházi programok mellett hozzájárult a vallásbólcseleti megközelítést is, amelynek legnagyobb hátránya, hogy elvont és általános vallásfogalom által visszágolódásainak középpontjában. Harnack történeti módszerének lényege az, hogy a jelenségeket és a lényeget elválasszuk, megkülönböztessük egymástól, azaz, megtaláljuk azt az evangéliumok üzenetében, ami mindenkorban érvényes és elválasszuk attól, ami koronként más-más, tehát változó formában fejezi ki azt. Ez a „magot” a „héjtől” elválasztó történeti módszer lényege, ami feltételezi azt is, hogy a teológusnak, ha a változatlanul érvényes mondánivalót akarja közvetíteni, időnként tabukat kell döntögetnie, horribile dictu tudatosan megbotránkoztatnia is kell. Ez a szemlélet a „krízisváró” keresztenység szemlélete, a protestáns teológia ekkor már meghallotta az Isten haláláról szóló Nietzsche-idezet mögött álló modern ember szavát, és Harnack ennek a keresztenységet ért kihívásnak a valóságát akarta tudatosítani. Ez a teológiai

<sup>106</sup> Zahrnt, Hainz, 1997. 17. Idézi: Csepregi András, 2000. 32.

személetmód a kor egyik legnépszerűbb – a keresztenységet és Krisztus alakját történetiségében megragadni akaró – teológiai irányzata volt, képviselői között elég a később még tárgyalandó Ferdinand Christian Baurra, vagy a Ravasz korai teológiai munkásságának ihletői közé tartozó idősebb Bartók Györgyre gondolnunk.<sup>107</sup>

A harnacki teológia másik dimenziójában a *liberális* teológia és az előbbiekben vázolt *történeti* teológia viszonyát kell vizsgálnunk. Harnack teológiájában a lényeget, az örökké érvényes mondanivalót feltáró történeti módszer feltételezi a liberális szemléletet, azaz a teológus szabadságát arra, hogy meghaladjon olyan tabukat, amelyek egy kor szak politikai-gazdasági vagy szellemi történeti adottságai miatt rakódottak az evangéliumi mondanivalóra. De a választás szabadságát a történeti módszer alkalmazásának lehetősége jelenti a teológus számára. A liberális jelleg Harnack koncepciójának antropológiai szemléletében ütközik ki leginkább. Számára a keresztenység és Jézus alakjának hitelessége abban mutatkozik meg, hogy a jézusi parancsolatok (legjellegzetesebben a „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, lelkében viszont kárt vall” mondata) olyan normákat adnak az ember hétköznapi életvezetéséhez, amelyek teljesen ellentében állnak az általunk érzékelő és megélt valósággal, és a tényekkel. Ezért a keresztenység sem lehet pusztán kultúrvallás (a protestantizmus pedig kultúrprotestantizmus), mert mondanivalója nem feltételez hatalmi-politikai, vagy kulturális intézményeket, „korszellemet”. „Az által, hogy Jézus a gondviselés gondolatát hézagtalanul kiterjeszti az emberiségre és a világra, az által, hogy annak gyökerét az örökkévalóságba vezeti vissza, s hogy az isteniúságot adomány és feladat gyanánt hirdeti, a vallás tapogatózó és dadogó kísérleteibe életet öntött és azokat bef-

<sup>107</sup> Harnack történeti módszerének következtetései ugyanakkor a kor teológusai számára nehézen emészthető eredményeket hoztak, olyannyira, hogy saját egyháza is megfogalmazta vele szemben szakmai kifogásait egyetemi tanári kinevezése előtt. Harnack ugyanis – mindenmellett, hogy hitt benne – nem igazolta történeti módszerével a feltámadás tényét, csak annak a tanítványokra gyakorolt hatásait, megkérdőjelezte János evangéliumának, az Efézusiakhoz írott levének és Péter első levélnek szerzőségét, amivel kétségbe vonta apostoli eredetüket. Ezen túlmenően kritikával viszonyult Jézus szüüftől születéséhez, feltámadásához és mennybemeneteléhez, illetve kétségbe vonta a keresztség sákrumentumának közvetlenül Jézus által történt alapítását is. Apja, aki szintén teológus tanár volt, mindezek miatt egyenesen úgy nyilatkozott róla, hogy nem tartja többé fiát keresztyén teológusnak.

jezte. [...] Ettől fogva az emberi nem értéke fokozódott; az emberi nem és mi magunk is egyik a másikra nézve drágábbak lettünk. Isten atyánkval való gyakorlati elismerése egyúttal az ember iránt való igaz hódolat.”<sup>108</sup> Ez a keresztenység liberális felfogásának credo-ja, az „emberi lélek végtelen értékének” középpontba állítása és a keresztenység értelmének az Isten-ember kapcsolat tekintetében egyik fő tartalma.

Harnack teológiájának harmadik fontos rétege az *evangéliumi kritika*, amelyet saját korára alkalmazva kaphat egy teológus gyakorlati, a létező társadalmi rendre vonatkozó következtetéseket. Ebben a tekintetben a szociális problémák és a társadalomban meglévő igazságtalanságok társadalmi feszültségeket generáló kérdése kerül középpontba.<sup>109</sup> Harnack két végletes álláspontot emel ki Jézus szociális színezetű tanításai val kapcsolatban. Az egyik szerint Jézus, aki a felebarát szeretetét teszi a legfontosabb parancsá, és az ellensegünkkel való jótettekre buzdít minket „bamba tekintettel bámul a világba” és azért hirdet szegénységet az ő követőknek, mert maga is elnyomott és rossz körülmények között élő közösségből származik, ezért viszolyogva fordul el mindenről, ami a gazdagok világát jelenti. A másik véglet szerint Jézus példázatainak fő mondanivalóját nem a szociális színezetű tanítások jelentik és a szegényekkel való törődése sem pusztta szociális érzékenység folyománya, hanem a vallási mondanivaló illusztrálására szolgáló motívumok. Ezt az is alátámasztani látszik, hogy Jézus a fennálló politikai-társadalmi rend megdöntésére soha sem buzdította követőit és maga sem törekedett erre.

Akét véglet közti ellentmondást Harnack a történeti bibliaértelmezés módszerével igyekszik feloldani. Ennek első lépéseként megvizsgálja, hogy mit jelentett Jézus korában a gazdagság és a szegénység, és hogy ez hogyan kapcsolódott a vallásos élethez. Ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy a korban megfigyelhető tömeges szegénység elsősorban a vallási vezetők csoportjai alkotta elit felelőtlenségére vezethető viszszza. Az utcásrkokon fennhangon imádkozó, díszes ruhákban járó, és

<sup>108</sup> Harnack, Adolf, 1906. 55. Idézi: Csepregi András, 2000. 38.

<sup>109</sup> Az igazságtalanságokkal kapcsolatosan itt csak érintőlegesen jegyezzük meg, hogy a kor porosz szociális rendszerét, amit a jóléti állam későbbi szakértői *bismarckimodell*nek kereszthet el, alapvetően két szándék jellemzte. Az egyik, hogy a nyugdíjjelátáson keresztül biztosítsa a középrétegek lojalitását a monarchia iránt, a másik, hogy a rendszer a társadalmi státusz figyelembevételével elosztott juttatásokkal konzerválja a társadalomban meglévő státuszkülönbségeket.

a köznépet megvető farizeusok (írástudók) ellen szavát felemelő Jézus nem általában szól a gazdagok vagy jómódúak ellen, hanem az ellen a zsidó vezetőréteg ellen emeli fel szavát, amelynek módjában állna segíteni a zsidóság elszegényedett rétegein. Másrészt – mondja Harnack – a jézusi tanítás arra fekteti a hangsúlyt, hogy a vagyon és a mértékben jólét a lelki életet nyomorítja meg, amennyiben „ földi gondokba bonyolítja és hitvány anyagi érvezetre csábítja az embert”. Ez egyúttal cáfolata annak a közkeletű vélekedésnek is, hogy a kereszténység tipikusan a társadalmi vagy anyagi felemelkedésben ritkán, vagy egyáltalán nem reménykedhető rabszolgák vallása lett volna. „[...] Harnack képesnek bizonyult arra, hogy üzenetével transzcendentálja az európai társadalom fejlődése során jelentkező mindhárom jelentős megoldási kísérlet, mind a liberális, mind a konzervatív, mind a szocialista típusú gazdaságpolitika korlátait, mégpedig úgy, hogy az evangélium kritikáját alkalmazza velük szemben.”<sup>110</sup>

A harnacki teológia módszerének középpontja tehát a kritikai attitűd, amely az evangélium és a történelem együttszemlélésének és elválasztásának lehetőségét teremti meg, és ami korlátozott mértékben, de igaz Bibó keresztenységgépéré is: „Az evangélium és a történelem Harnack által kidolgozott kapcsolatában az evangélium megóvattól, hogy a történelem az abszolút igény súlyával nehezedjen ránk, birtokolja jelenünket, sőt meghatározza jövőnket is; a történelem komolyan vétele viszont megteremti az evangéliumi kritika közegét, azt a sűrű, s nemcsak egyéni, hanem közösségi vonatkozásrendszert, ami a kritika gyakorlását súlyos, tétre menő vállalkozássá teszi. Ennek meggyőző példáját kaptuk a szociális kérdés tárgyalásakor is; s az evangélium és a történelem ilyen összekapcsolása Harnack teológiai módszerének maradandó érdeme.”<sup>111</sup>

Érdekes az eddigi gondolatmenetet párhuzamba állítanunk Bibó másfajta intenciójú Krisztus-felfogásával a *Három verselemzés* című írása alapján, melyben döntően a személyes hit rezdüléseit fedezhetjük fel, így nem véletlen, hogy az itt előttünk álló Krisztus-portré alapjában véve eltér attól, amit az eddigiekben láttunk. A *Három verselemzés*ből ugyanis olyan Istenkép rajzolódik ki előttünk, aki nem könyörgések,

<sup>110</sup> Csepregi András, 2000. 39.

<sup>111</sup> Csepregi András, 2000. 40.

vagy emberi jócelekedetek hatására kicsikart csodatettekkel hárít el minden akadályt a hívő ember útjából.<sup>112</sup> Úgy segíthet, hogy nem segíthet. Az akadályok elhárításának lehetősége bennünk rejlik, a bennünk levő isteni szikra segítségével. Az Isten szabadsága egyben az ember szabadsága, az Isten nincsen maga által megszabott játékszabályokhoz kötve, mert az ember sorsa nincs előre megírva, nem szükségszerű tehát az életünkbe való isteni beavatkozás. Ellenben az embernek fel kell nőnie ahoz, hogy az isteni munkálkodás részese és alanya lehessen. Meg kell értenie, hogy a világban nem a hatalmas Isten van jelen, hanem a testet öltött Isten: Krisztus. A világban élő ember „csak” a megalázott, keresztre feszített Krisztushoz fordulhat.

Ennek az érvelésnek az alapját az adja, miszerint Isten mindenhatóságát vonnánk kétségbé, ha azt feltételeznénk, hogy a saját maga alkotta feltételeitől eltérve, csodatettekkel avatkozna be az ember életébe, hogy őt veszélyektől vagy próbáktól megóvja. „S mindezt teljessé teszi a földre szállt Istenre, Jézusra való hivatkozás, akinek az emberré válása nyilvánvalóan azt is jelenti, hogy esendővé, nem tökéletessé – bizonyos értelemben nem tökéletessé és nem mindenhatóvá – vált, hiszen Krisztus a kereszten minden, csak nem mindenható.”<sup>113</sup> Ez a szemléletmód, amely Krisztust elsősorban mint szenvendő embert állítja a középpontba, illetve ezt a dogmátlanított vagy mitológiatlánított Isten-ember viszonyt gyakran és előszeretettel hozzák kapcsolatba a XX. század második felének meghatározó protestáns irányzatainak teológusaival. Így kerül szóba legtöbbször Bibó keresztenység-felfogása kapcsán Rudolf Bultmann, akinek nevéhez a mitológiatlánított hit koncepciója fűződik, vagy Paul Tillich, akinek Bibó társadalomfejlődési elméletéhez sok vonatkozásban nagyon hasonló közösség-központú teológiai koncepciója van, vagy Dietrich Bonhoeffer, akinek a gondviselésről alkotott nézetei hasonlíthatók még a legjobban a bibói Istenképhez. Korábban ezeket a

<sup>112</sup> Dénes Iván Zoltán. (szerk), 2001. 335–347. A szöveg töredékesen megjelent már egyszer Két verselemzés címen a *Confessio* 1979/4. számában, abból kimagadt Illyés Gyula Églakók című versének elemzése. Az *Confessio*-ban közölt verselemzések után egyébként egy Dietrich Bonhoeffer idézet is szerepel, de ezt nem Bibó István illesztette a szöveg végére, hanem a szerkesztő Vályi Nagy Ervin. Ezzel nyilvánvalóan a bibói keresztenység-felfogásnak a modern protestáns teológia „dogmátlanított” és a hívő embert evilági magányosságra ítélező szellemi irányzatával való analógiáit kívánta hangsúlyozni, de ez a párhuzam hatástörténeti szempontból – mint a későbbiekben látjuk – nem indokolt.

<sup>113</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2001. 342.

hatásokat magam is figyelembe veendőnek ítétem, de ennek ellene szól néhány szempont. Egyrészt azok a hatások, amelyek a radikális teológia említett képviselői részéről érhették Bibót, kevessé valószínűek, ha figyelembe vesszük azt, hogy Bibó kereszténység-felfogásának nagyon sok eleme már – mint láttuk – a '40-es években készén áll. Illetve az ez irányú szövegek vizsgálatánál kiderül, hogy filológiai módszerekkel semmilyen modern teológiai hatás nem mutatható ki Bibónál, aki közöstudottan egyébként is nagyon ritkán közli tanulmányaiban az általa felhasznált forrásokat, különösen így van ez *Az európai társadalomfejlődés értelme* című szöveg esetében, ahol lábjegyzetére már csak azért sem volt lehetősége, mert az egy magnóra mondott szöveg átirata.

Bibónak a *Három verselmezésből* kirajzolódó – sajátosan protestáns – Krisztusképét nem lehet az európai fejlődésről szóló eszmefeltárából kirajzolódó Krisztusképpel azonosítani annyiban, hogy a keresztre feszített Krisztus szenvédését középpontba állító kereszténység-felfogás nyilvánvalóan nem alkalmas arra, hogy társadalometikai program kiindulópontjául szolgáljon. Ellentmondás azonban nincs, mert – mint többször leszögeztük – a kereszténység szerepe Bibó írásaiban a társadalom- és a politikai fejlődés vonatkozásában pregnáns, ebben a vonatkozásban viszont a keresztre feszített Krisztus jelentősége ném a szenvédés attribútumain van, hanem azon, amit Pál apostol tézsz hangsúlyossá. „Mindamellett méltatlan az a vág, hogy Pál kiforgatta Krisztus evangéliumát, vagy valami egészen mássá tette. Mindenestre sajátos hozzátétel az ő hozzátele, egyben azonban organikus folytatás, hiszen kiindulópontja Krisztus kereszthalála, Krisztus *ama gesztusainak betetőzése, amelyekkel a békességes tűrés világot meggyőző erejét illusztrálja* [kiemelés tölem – T. M. L.]”.<sup>114</sup>

### Az „Ige-teológusa”

Ravasz László szellemi indulása sok tekintetben rokonítható Bibó István korai jogelméleti munkásságának tudományos alapjaival, mivel mindenketen azonos szellemi forrásvidékből merítettek. Ez a közös forrásvidék az Erdélyi Iskola volt, hiszen Ravasz László a kolozsvári teológián Böhm Károly tanítványa volt, illetve Bartók György református püspök

<sup>114</sup> Bibó István, 1982. 569.

mellett volt püspöki titkár, akit mind a ketten az erdélyi szellemi élet kimagasló személyiségei voltak, és – mint már említettem – Böhm tanítványaiból alakult a magyar filozófiatörténet egyik legnagyobb tradíciójával rendelkező szellemi csoportosulása, az Erdélyi Iskola is. Ravasz László ennek az iskolának a teológiában továbbelő értékeleológiai, míg a részben Bartók-tanítvány (az ifjabb Bartók Györgyről van itt szó) Bibó István ennek a jogtudományban megjelenő jogfilozófiai irányzatát képviseli, viszi tovább és alakítja át a maga módján.<sup>115</sup>

Az Erdélyi Iskola tagjai neokantiánus alapokból kiindulva értékefilozófiát műveltek, amelyet azonban a '20-as évektől kezdve egyre inkább felváltott egy újféle orientációs igény. Ez az irányváltás a teológiában szintén megfigyelhető, és mielőtt részletesebben elemezniénk Ravasz teológiai előfeltevésit – a téma szempontjából megszabott határok közt – érdemes kitérnünk a XIX–XX. századi magyar teológia szóban forgó irányzatainak rövid áttekintésére. Ez azért is kívánatos, mert így tisztázhatjuk azt is, hogy mi a lényegi különbség a liberális teológiai és az értékeleológiai irányzat – Ravasz teológiai gondolkodásának két végpontja – között.

Hegedűs Lóránt *Újkantiánus és értékeleológia* című könyvében áttekinő összefoglalást ad a magyar teológiatörténet e két nagy irányzatának történetéről, és egyebek között Ravasz László munkásságáról is. A következőkben ezért vezérfonalként az ő könyvének gondolatmenetére támaszkodom, érintve emellett Ravasz vonatkozó munkáit is, illetve a Ravasz-recepció irodalmából – ami érthető módon csak a '90-es évek elejétől indult meg, főleg Ravasz László addig kiadatlan munkáinak megjelentetésével, illetve a két világháború között kiadott és népszerűvé vált írásainak újraírásával – a téma szempontjából fontos írásokat.<sup>116</sup>

A neokantiánus filozófiai alapokon nyugvó teológiai irányzatok megjelenésének kiváltó okai között a századforduló korának tudományos eredményeit és a filozófiai gondolkodás paradigmaváltásait figyelhetjük meg: A természettudományok fejlődése ugyanis alapjaiban rendítette meg a kereszténység világnézeti monopóliumát, valamint megjelentek a társadalomtudományok is, melyekre komoly hatást gyakorol a többek között Auguste Comte, a szociológia megalapítójának

<sup>115</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 153–165. Perez László: Böhm, Bartók, Bibó. Az Erdélyi Iskola hatása a bibói munkásságra.

<sup>116</sup> Hegedűs Lóránt, 1996.

nevéhez fűződő pozitivista irányzat. A kereszteny és azon belül a protestáns teológiát ért komoly kihívások megérlelték a liberális teológia megjelenését, amelynek kiemelkedő nemzetközi elismertségű képviselői között tartották számon a már említett Adolf Harnackot, és az irányzat elég hamar megjelent a magyar teológiai gondolkodásban is. A magyar református egyház olyan képviselőit kell itt megemlítenünk, mint Nagy Károly püspök, Molnár Albert kolozsvári teológia-professzor, vagy idősebb Bartók György püspök, aki, bár még a liberális teológia szellemében nevelkedett, már előkészítője az azt követő neokantiánus irányzatnak, és egyik szellemi mentora volt Ravasz Lászlónak is.

Az értékeológiai irányzat gyökereit Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher és Georg Wilhelm Friedrich Hegel filozófiája jelentette. Kant az ember által szerzett ismereteket a tapasztalásból eredeztette, a tapasztalás folyamatát pedig – mondja – az emberi szellem a priori törvényei alakítják. Ilyenformán a szellem válik abszolút értékké, amennyiben az igazság is az emberi szellem által tételezett érték, az Isten-fogalomhoz pedig az erkölcsi tudat vezetheti el az embert. Kantot, miközben filozófiájában megtartja a kereszteny terminusok jó részét (Isten, halhatatlanság), valójában az erkölcsi tudat kérdése foglalkoztatja, mert Isten az emberi tudatban létező dolog, nem pedig azon kívül álló valóság. Isten-képünk és ember-képünk olyan ideák vagy eszközök, amelyeknek az etikán belül van interpretációs szerepük, de az Isten létezése elméletileg nem verifikálható.

A liberális teológia közvetlen forrásának Schleiermachert tekinthetjük, akinek vallásfelfogása jól példázza a liberális teológia szemléletmódjának konstans elemeit. Schleiermacher ugyanis a keresztenységet elsősorban történetiségében ragadta meg, miközben hordozójának az emberit tartotta. „Így szerinte a teológia sem lehet más, mint az egyházban élő Krisztusnak valamely konkrét személy tudatában való rendszerezett fogalmi jelentkezése, illetve annak kifejezése. [...] A teológiát vallástudománnyá avatja, és így a maga korában biztosítja annak önállóságát, megmentve azt mind a tudománytalanságtól, mind a filozófiában és az általános szellemtudományban való felolvadástól.”<sup>117</sup> A schleiermachi-ri vallásfelfogás alapja a kegyesség fogalma, amely elsősorban az Istenrel való közvetlen kapcsolat kifejeződése, másrészt az emberi élet szempontjából egyszerre jelent egyediséget – amennyiben maga a keresz-

ténység is az egyénben manifesztálódik – és egyetemességet, a vallás közösségi világmagyarázó jellegénél fogva, ugyanakkor az előbbiekből adódóan érzelmi kategória. A rendszer lényegét mégis a keresztenység definiálása jelenti. Vallásfelfogásában a keresztenység fogalmának két tartalmi összetevője van, egyrészt a keresztenység jelenti annak történetiségében adott tényét, másrészt a ténynek az egyes emberben történő meg- tapasztalását, így az egyéni tapasztalás egyesül a történeti mozzanattal. Ami az egyház dogmatikai szabályait illeti, Schleiermacher rendszerében ezek szintén az emberi tudatban adott tények, mivel a kegyességből adódó igazságokról van szó, racionális vizsgálatuk tehát csak arra szorítkozhat, hogy a velük kapcsolatos fogalmakat kell tisztázni, tartalmukat azonban nem – mert nem is lehet. Az ember által tételezett dogmatikai igazságok minden időlegesek, mert kötődnek az egyház, tehát a világban megjelenő szervezett közösséggel helyzetéhez. Ez a gondolat a protestáns liberális teológiának – Harnacknál is kifejtett – fontos eleme, ami megalapozza azt az elgondolást, hogy az egyház által képviselt és örök érvényűnek tartott üzenet aktualitása – aminek középpontjában a Krisztus által elvégzett megváltás áll – nem az emberi gondolkodás, de nem is intézményi-politikai, vagy hatalmi keretek függvénye. Másrészt ez a felfogás emlékeztet a történeti szociológia társadalmi értékek kialakulását és változásait vizsgáló szemléletmódjára is, amennyiben az értékek artikulálódását és tartalmi összetevőinek módosulását a különböző korszakok szellemi irányzataitól és világnézeti felfogásától megtisztítva próbálja feltární.

Schleiermacher Krisztus-felfogásában tehát – a keresztenységről alkotott képéből következően – két szempontot egyesít. Krisztus alakja egyszerre történeti jellegű, amennyiben a keresztenységet történeti oldaláról közelíti meg, másrészt Krisztus a forrása a kegyességnak, amely elsősorban érzés, és mint ilyen, az Isten felé mutató élmény kifejezője – kereszteny terminológiában: az Isten felé vezető lehetőség az ember számára.

A liberális teológia megjelenésének másik forrásvidéke a hegel vallásfilozófia volt, amely ötvözött Schleiermacher felfogásával. Hegel filozófiájában az igazságot a gondolkodás dialektikus módszerével megközelítő ember áll a középpontban, illetve egy olyan Isten, aki a filozófiában, a vallásban és a művészetben teljesíti ki önmagát, biztosítva az ember számára az igazság megismerésének lehetőségét, tehát Hegel az ész és nem a kegyesség oldaláról közelítette meg az Istenrel való

<sup>117</sup> Hegedűs Loránt, 1996. 8.

kapcsolat lehetőségét. Krisztus ennek megfelelően az emberben megnyilatkozó eszme megvalósulását jelenti – tehát Krisztus-képünk egy racionális aktus eredményeként jön létre.

A liberális teológia így a megelőző három nagy teológiai irányzatból kettővel, a hittételeket előtérbe állító és a Bibliát betű szerint értelmező ortodoxiával, valamint az ortodoxia által vallott bibliai világnézetet elvető, a morális cselekvést hangsúlyozó racionálismussal szemben, ugyanakkor a pietizmus tanításait magába építve, a vallást érzelmi realitásként kezeli. Ugyanakkor a tudományosság kritériumának való megfelelés érdekében a vallásos fogalmak racionális vizsgálatát és a Szentírás történeti vizsgálatnak – adott esetben kritikának – való alávetését igényli. Így ötvözi egymással a tudományos világnézetet és a vallást, és ahol a kettő ellentében áll, „ott mindenütt a tudományos világnézetet fogadja el, s a Bibliát, mint mulandó formát, habozás nélkül elveti abban a tudatban, hogy ezzel a vallás érzelmi, benső igazságát menti meg a jelenkor számára”.<sup>118</sup> A teológiai liberalizmusban tehát a „vallás igazsága: az Istenről való feltétlen függése az egész Mindenségnek, keletkezésében, léteben, folyamatában és végső céljában egyaránt. E függés feltétlen voltának személyes érzelme: a vallás. Fenn kell tehát tartani azt az érzelmet, hogy a világ keletkezésében, léteben, folyamatában, céljában Istenről függ, a teremtő, fenntartó, kormányzó és gondviselő szellemtől. De keletkezésének, létenek és folyamatának mikéntjére nézve a megfejtést teljesen a tudománynak kell áténgedni.”<sup>119</sup> Ez nem jelent mást, mint hogy a teológia tudományként való felfogásának igénye és az egyre inkább szekularizálódó világban megszólaltatni kívánt evangélium összetállkozott a XIX. század második felének – a pozitivizmusból és a liberalizmusból táplálkozó – társadalmi és tudományos optimizmusával. Ennek a szintézisnek a segítségével olyan eszközöt akart a Szentírás és a kereszténység történeti megközelítése révén kidolgozni, amely az üzenet és a mondani való érvényét és aktualitását helyezi a középpontba, nem pedig annak forrásait vagy keletkezésének eredeti társadalmi, történeti kontextusát.

### A magyar értékeológiai gondolkodás kezdetei

A magyar teológiai gondolkodásba is beszűrődő változások egyik első adaptálója idősebb Bartók György. Bartók munkássága azonban nemcsak Rávász szellemi indítatásának meghatározó eleme, hanem egyúttal a neokantiánus teológiai irányzat egyik – valószínűleg – legnagyobb hatású szellemi teljesítménye. A teológus Bartók érdeklődésében a filozófia állt első helyen, illetve az etika. Nem rendszeralkotó, dogmatikus teológus volt, hanem koherens filozófiai alapokon nyugvó módszert alkalmazó szisztematika teológus, aki elsősorban a kritika és az analízis eszközeivel dolgozott. Teológiájának alapjait a kánti filozófia, azon belül is a kritikai idealizmus és az etikai idealizmus jelentik, valamint Ferdinand Christian Baur történet-kritikai módszere, amely a kereszténységet mint történeti képződményt vizsgálta. Baur módszere rendkívül sajátos volt, ugyanis a kereszténység fejlődésének történeti folyamatát függetlenítő akarta attól az őskereszteny kortól, amelynek világnézeti keretében és fogalmaival megírták a bibliai újszövetségi könyvek jelentős részét. Baur úgy gondolta, ha lehántjuk az őskereszteny korszak világnézeti héját a Biblia által közvetített tényanyagról, akkor hitelesen tudjuk megérteni és rekonstruálni a vallás fejlődésének napjainkig tartó folyamatát és annak mondani valóját is. Ez a kritikai módszertani felfogás jelentette Bartók György számára a követendő metódust, egy olyan módszert, amellyel legyőzhető a teológiai gondolkodás számára mindig oly nagy kísértést és egyúttal problémát is jelentő statikusság. Az evangélium és az egyház központi tanításainak igazságát és hitelességét nem a dogmák vagy a kinyilatkoztatott hittételek támasztják alá – mert ezek függenek attól a kortól, amelyben megszülettek –, hanem az emberben megvalósuló erkölcsi-etikai érzék és kötelességtudat, ami hitelessé teszi az egyénben Istenről kialakult képet és a hozzá fűződő viszonyt. Éppen ezért – mondja Bartók – a protestantizmusnak az az érdeke és a célja, hogy ne a történelem alakuljon a dogmák szerint, hanem a dogmák alakuljanak a történelem fejlődése szerint.

Idősebb Bartók György egyetemi tanári munkásságának középpontjában Kant filozófiája állt, nagy érdeklődéssel és pozitív visszhanggal kísért előadássorozatot tartott például *Kant philosophiájának rendszere és befolyása az újabbkori philosophiára* címmel. A vallás, az egyház és az állam kapcsolatát *Vallás és élet, egyház és társadalom* című könyvében vizs-

<sup>118</sup> Makkai Sándor, 1925. 8. Idézi Hegedűs Lóránt, 1996. 10–11.

<sup>119</sup> Hegedűs Lóránt, 1996. 11.

gálta, amelyben a társadalom és az állam felől szemléli az egyház kérését, és azt állapítja meg, hogy a vallás nem más, mint a tökéletesség ideája, olyan értékelő eszme, amely az emberi szellem integráns és kitörölhetetlen, azaz szükségszerű része. A vallás lényegében egy Krisztusban megvalósult szeretetvallás, amely az erkölcs és a társadalom alapja, jellegzetessége pedig az állandó fejlődés: A „látható” egyház mint szervezet ugyanakkor nem azonos a vallással, annak csak eszköze, a hívők közösségenek kerete. Az államnak pedig – amelynek leginkább kényszerítő feladatát hangsúlyozza a törvények érvényesítésével kapcsolatosan – az a kötelessége az egyházzal szemben, hogy biztosítja a szabad vallásgyakorlást, megteremtve annak törvényi garanciáit. Az egyház tehát elsősorban etikai célokat követő és megvalósító szervezet, melynek ténykedése a társadalomban egyéb hasznos (kulturális, szociális stb.) funkciókat is érint, de az állami szuverenitás kiterjed az egyházra is, mivel az nem követhet olyan célokat, amelyek sértik az állam főhatalmát.

Idősebb Bartók György azonban – Ravasz értékelésében – nem volt rendszeralkotó teológus, módszere, a kritikai megközelítés nagyon hatékonynak bizonyult ákkor, amikor az elemzés célja egy gondolatmenet foránkságainak és ellentmondásainak kimutatása volt, ugyanakkor ez az állandó önreflexiót is igénylő és eredményező szemléletmód gátolta őt az alkotási folyamatban, így prédikációinak és előadásainak jelentős része kéziratban maradt.<sup>120</sup> Bartók teológiai gondolkodásának irányvonalát Nagy Károly egyetemi tanár – később szintén püspök – vitte tovább, akinek teológiájából most egy – témánk szempontjából fontos – aspektust emelnék ki, a Krisztus személyiséggel kapcsolatos állásfoglalását. Krisztus személyét Nagy úgy értékeli, hogy emberi tartásában és jellemében az emberek számára mutatott fel egy olyan ős-képet – mondhatnánk úgy is, hogy a kereszteny ember archetípusát –, amelyben megtestesül az erkölcsi tökéletesség. Erre az erkölcsi tökéletességre kell nevelni az egyént és a nemzetet egyaránt, mert ebben fejeződik ki a kereszteny ember hitének és kegyességi gyakorlatának mértéke. Ez a Krisztus-felfogás pedig az egész liberális és értékteológiai irányzatra jellemző szemléletet mutat, de ez a meggyőződés – a nemzet és az egyén fejlődésének célja egy, az erkölcsi tökéletességre való fejlődés, ami nyilvánvalón nem képzelhető el szociális vonatko-

zások nélkül – egyúttal Ravasz László nemzetfogalmát is nagyban alakította és jellemzette, még akkor is, amikor Ravasz már nem a liberális vagy értékteológia útját járta.

A liberális teológia, amely – mint láttuk – a kor tudományos színvonalának megfelelően közelítette meg a teológia tudományának nagy kérdéseit, elsősorban a történettudomány és a filozófia eredményeit használva fel, szemben állt a korszak másik népszerű, pietista hagyományokra épülő, elsősorban a szent életvezetés praxisát hangsúlyozó kegyességi irányzatával is. A kettő között pedig szemléleti, módszertani és világnézeti szakadékok tátongtak. Miután az evangéliumi és a liberális teológiai irányzat nem tudott szintetizáló igénnyel fellépni, ehhez egy új filozófiai alapokon álló teológiai rendszerre volt szükség. Ez az új filozófiai rendszer volt a Kant és Böhm Károly filozófiáján felépülő értékteológia. „Az újkantiánus kritikai idealizmusban gyökerező értékteológia abból a felismerésből született, hogy a személyes gyakorlati keresztyénsg pietizmusára épülő teológia éppen olyan egyoldalú, mint a csak világnézeti alapra helyezkedő tudományos teológia. A kettőt egy magasabb egységre kell foglalni, ahol a személyes, gyakorlati keresztyén élet és a világnézeti öntudatosság, azaz a vallás és a tudomány olyan kapcsolatban vannak, hogy egyiknek az érvényessége sem szerves csorbát a másik rovására.”<sup>121</sup> Az új teológia tehát szintetizáló teológia volt, amely a filozófiai gondolkodás következetében kialakult értékközpontú szemléletet egyeztette a megélt keresztenység élményközpontú felfogásával. Ennek a fejleménynek azért van jelentősége, mert Ravasz László – mint a későbbiekben látni fogjuk – teológusi munkásságának korai időszakában maga is szintetizáló teológiát művelt.

#### Teológiai forrásvidékek

A Ravasz által szellemi előképként említett teológusok közül elsőként Albrecht Ritschl teológiájának vázlatos összefoglalását kell áttekinteni. Ritschl – aki 1851-től Bonnban, majd 1864-től Göttingenben teológiaprofesszor – keresztenység-felfogásának növuma az, hogy a kereszteny istengondolatot ideális összekötő kapocsként tételezi az erkölcsi önmegítélés és a természettudományok által korlátozottan megjelenő

<sup>120</sup> Idősebb Bartók György teológusi portréjáról lásd Ravasz László, 1928. 9–43.

<sup>121</sup> Hegedűs Loránt, 1996. 29.

világszemlélet között, ennyiben pedig unikálisnak tartja a többi vallásban található istenképekkel szemben. Az emberi megismerés által megtapasztalható Isten pedig Jézus történeti alakja volt, aki a szertet Istenének megismerését tette lehetővé az emberek számára. Jézus történelmi létezése Istenet kijelentő cselekedetein keresztül vált nyilvánvalóvá, ennek megtapasztalása lehet az alapja, hogy felismerjük Jézus isteni mivoltát. Ritschl teológiája szorosan kapcsolódik Schleiermacher keresztenység-felfogásához, főleg annyiban, hogy ő is a keresztenység etikai oldalát és történeti jellegét teszi hangsúlyossá, illetve kiemeli az Isten-ember viszonyban a feltétlen függés motívumát, a közösség fontosságát, a kereszteny ember világért való felelősséget. „Mindkettejük teológiája krisztocentrikus és poláris feszültségek egységében él, amelyek az evangéliumi hitet jellemzik: *objektivitás* és *szubjektivitás*, egyházi kötöttség és személyes felelősség, meghajlás a történelem előtt és történetkritika, a hit tekintélyének szilárd alapra helyezése és ugyanakkor minden megújuló világmissziói küldetés.”<sup>122</sup> Ravasz szerint Ritschl mindezenek túl a teológia gyakorlati és kritikai tudományként való megalapozása és a keresztenység Krisztus-központú értelmezése miatt fontos egyénisége a XIX. századi protestantizmusnak.

A Ritschl-féle felfogás hatására kialakuló – egyben azt felváltó – teológiai irányzatok közül jelentős volt a *szabad teológia* irányzata, melynek egyik központi alakja Ottó Pfleiderer teológiaprofesszor volt. Pfleidererről kortársai azt tartották, hogy – az általa képviselt teológiai irányzat nevéhez hűen – független gondolkodó, aki elsősorban a már említett Ferdinand Christian Baur történetfilozófiából merítette teológiai vizsgálódásainak módszertani hátterét, de szemben állt Ritschl szigorúan antispekulatív rendszerével, és a hittételek vallásfilozófiai vizsgálata mellett érvelt, valamint tudósítási működésének nagy eredményeként kapcsolatot teremtett a német és az angol teológia között. Ravasz szerint Pfleiderer teológiája annyiban volt hatással saját tudományos módszerére, hogy a vallásos élményt az emberi szellem lényegét felmutató és megérintő aktusként szemlélte, illetve a kereszteny ember létét az Istenkel való szoros egységen vizsgálta.

A Ritschl-Pfleiderer hatás mellett, amely a teológiát filozófiai rendszerként szemlélte, hatással volt Ravaszra az Otto Baumgarten és Friedrich Niebergall által fémjelzett pozitivista teológia is, amely gyakorlati

teológiai irányzat lévén, elsősorban az ige hirdetés élményszerűségének fontosságával és a pszichológiának a gyakorlati teológiában hasznosított eredményeivel foglalkozott.

A legtöbb impulzust azonban Schopenhauer vallásfelfogása jelentette Ravasz számára, elsősorban a vallás normatív felfogásának kérdésében, ami lehetővé tette a filozófia felé egyébként is nagy érdeklődéssel és szimpatiával forduló, egyúttal jó filozófiai erudícióval rendelkező Ravasz számára a Böhm Károlytól tanult értéktan teológiai alkalmazásának kidolgozását. „Az ember *animal metaphysicum*, a metaphysikai szükségérzet az emberi szívnek egyik leghatalmasabb, örökösi hiánya. Ezt akarják kielégíteni a vallások és a filozófiai rendszerek. A vallás népmetaphysika, mely természetfölötti kijelentéseken alapszik, hitbeli meggyőződés, tehát a nagy tömegnek való, mely metaphysikai szükséget mások tekintélyének szavára altatgatja el. [...] A vallás tehát semmit sem old meg, csak ékesen bizonyít a szükségérzet mellett, amely annyira eltöltötte minden időben az ember szívét és eltölti még a világ, hogy egy egyetemes *credo*-t lehetne e pár szóban kifejezni: Hiszek egy metaphysikában.”<sup>123</sup> A vallás tehát – és ennyiben a schopenhaueri koncepció is a liberális teológiai hagyomány része – azt a szükségletet fejezi ki, és biztosít számára kereteket, amely az emberben meglévő erkölcsi tudat révén az értékek (a „legyen”) keresésére, alkotására és megvalósítására hivatott emberi szellem sajátja. Ravasz szerint a „van” és „legyen” ellentétét – a neokantiánus gondolkodás alapproblémáját – Schopenhauer sajátos koncepcióval oldja fel esztétikájának keretei között, mégpedig az erkölcsi okság elvével: „Kötelesség valamely cselekvés szükségszerű teljesítése a törvény iránt való tiszteletből, mely elém tárja, amit tennem kell. Ha kell, akkor lehet is, különben az egész erkölcsi világ lidércz-kép lenne s minden bizonyásunk e rettentő ellentmondásra összeomlana. Így kapjuk meg a szabadság fogalmát, mely nem más, mint az erkölcsi okság elve: felismert erkölcsi célomat – függetlenül az érzéki világtól – megvalósíthatom, mert meg kell valósítanom. Az érzéki világtól független vagyok erkölcsi céлом teljesítésében. Tehát annak kell lennem a haláltól is: halhatatlan lelkek örökkévaló pályán viszi végbe föladtát. Végül az érzéki világ és az erkölcsi rend között levő ellentmondásokat a harmadik postulatio: az Isten léte s az abban rejlő kezesség egyen-

<sup>122</sup> Hegedűs Loránt, 1996. 42.

<sup>123</sup> Ravasz László, 1907. 52–53.

lítí ki.”<sup>124</sup> Itt Ritschl teológiájának elemei köszönnek vissza, Isten léte és fogalma olyan kapocs, amely a korlátozottan megismerhető világot az emberben rejő erkölcsi tudattal köti össze.

### Az értékelfilozófia és Böhm Károly hatása

A fiatal Ravasz Lászlóra szellemi mentorai – és kolozsvári tanárai – közül a legnagyobb hatással kétségtelenül Böhm Károly munkássága volt, akinek életről egy elég jelentős paradigmaváltást mutat, hiszen míg munkássága kezdetén a kantianizmus és a pozitivizmus összeegyeztetésére tett kísérletet, addig később már az értéktudományos neokantianizmus felé orientálódott. Ravasz számára persze Böhm szellemi teljesítményének ez utóbbi aspektusa jelentett orientációs pontot, így mesterének a kanti filozófia alapjaihoz való visszatérése, és a filozófiai vizsgálódás számára kitűzött két fontos célja. Egyrészt az a priori elemeknek – amelyek által világképünket konstruáljuk – a vizsgálata és összefüggéseik feltárása, másrészt az általános világkép keletkezésének logikai sorrendjével kapcsolatos magyarázó elvek feltárása. Böhm ezt az utóbbi folyamatot, amikor az Én megkülönbözteti és egyben megörzi magát a rajta kívül álló valósággal szemben, vettítésnek (projektíon) nevezi. A folyamat úgy zajlik le, hogy a szemlélő ember a kivetítés révén megkülönbözteti a magától idegen dolgot, miközben az ingerek által keltett kivetítési folyamat végén képalkotó folyamat is végbe megy. A keletkezett képet pedig már az emberi szellem tölti meg jelentéssel – és értelemmel, tehát az ember mindenütt a maga alkotta képek között él, azaz, a világ megismerése a képalkotás folyamatával történik, mert ahogyan a szellem képeket alkot, ugyanazzal a metódussal fel is ismeri azokat. Ebben a rendszerben a kivetítés legfőbb értelme az, hogy a külső világról az emberben készült nem tudatos képet az emberi szellem tudatosan utánképezze. Ennek során az ember tudatossá tészi magában az alkotott képeket révén benne kirajzolódó valóságképet. A megismerés folyamatának tehát a böhmi rendszerben két központi mozzanata van, az önkéntelen képalkotás és a tudatos utánképzés, és így jutunk el a rendszer következő fontos fogalmához, az önkifejléshez vagy önkifejezéshez, ami nem más, mint a megismerési folyamat végén létrejövő valóságkép

<sup>124</sup> Ravasz László, 1907. 208.

tudatossá tétele, illetve az ehhez való viszony kifejezése. Ahogy Böhm fogalmaz, a projekcióval és a megismeréssel „magamévá teszem, ami magam vagyok”, tehát a szó ismeretelméleti értelmében öntudatossá válok.

Böhm filozófiájának igazi tartalma azonban az emberi szellem megismerési folyamatával kapcsolatos filozófiai fogalmak vizsgálata, letisztázása, azaz gyakorlati filozófia, olyan dolgok vizsgálata, amelyeknek létezése kimutatható. Tisztáznunk kell ugyanakkor, hogy honnan eredezteti Böhm az érték fogalmát, amely filozófiai konstrukciójában és az új teológiai irányzat fogalmi eszköztárában is fontos kategória. Az érték forrása az önmagát megvalósító és kifejtő emberi szellem, illetve az érték *maga a megvalósuló szellem*, amelyből minden más érték fakad.

Ravasz Böhm Károly filozófiai rendszerét az 1913-ban (mestere halála után két évvel) megjelent, *Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire* című munkájában értékeli. Ebben a könyvében a – korábban már tárgyalt – böhmi rendszer lényegét összegzi a következőképpen: „amint látni fogjuk, a Böhm Károly értékelmélete természetesen az esztétikai értékben csúcosodik ki, hiszen nem is lehet másképpen, mikor az ember alkotja a maga világát és mikor ez alkotás a legnagyobb fokon művészeti szemlélet”.<sup>125</sup> Az érték végső gyökere pedig az „Én önállítása”. A modern protestantizmus így fedezi fel újra az individuumot, aki a vallásos tapasztalás alanya, és akinek erkölcsi feladata és élethivatása az, hogy Isten törvényének engedelmeskedve valósítsa meg az értékek világát. Így válik az érték központi kategóriává. Ravasz filozófiai és teológiai gondolkodásában, összekapcsolódva azzal a – részben Nagy Károly teológiai módszeréből eredő – szemléettel, amely az erkölcsi tökéletességre, az értékközpontú szemlélekre való fejlődés és nevelődés igényét fogalmazza meg.

Böhm filozófiai rendszere tehát kész alapokat teremtett az értékteológiát művelő későbbi teológus nemzedékeknek, így Ravasz Lászlónak is, aki ezt a filozófiát ötvözte a hitből fakadó élménnyel, megalkotva saját élmény-teológiáját. „Böhm Károly kritikai idealizmusa és szubjektív rendszere az eddigiekben vázolt teológiatörténeti helyzetben alkalmas volt a vallásos élmény egész tartalmának megfogalmazására, az élet egészét átható és átfogó tudományos rendszerbe való beillesztésére. Ez a tudományos rendszer pedig, amely nem kívánt koncessziókat

<sup>125</sup> Ravasz László, 1913. 7-8.

a vallástól; igazán feddhetetlenül tudományos és modern, tapasztalatból levont rendszernek számított a maga korában. Megalkotja elutasítja az irreális metafizikai spekulációkat, gondolkodása az öntudat végső tapasztalati tényeire alapozódik.”<sup>126</sup>

### Az értékeológiai korszak

Ravasz saját teológiai rendszerét *Bevezetés a gyakorlati theologiába* című, 1907-ben megjelent magántanári előadásában Böhm filozófiájára épít fel. Ezt alátámasztandó, kiindulásképpen Böhm azon megállapítását veszi alapul, hogy a tudományokat – a világ kettős természetét figyelembe véve – elméleti és gyakorlati diszciplínáakra kell felosztani, ahogy tette Arisztotelész és ahogyan Kant is elméletre és gyakorlatira osztotta fel a filozófiát az észsimeretek vonatkozásában. Így áll össze a kantiánus-böhmiánus világkép kettős magja: a lényeg és érték, melynek alapján a létezőket vizsgáló ontológiai és az értékekkel foglalkozó axiológiai tudományokról beszélhetünk. Így, a kivétés böhmi koncepciója révén a kereszténység, illetve a protestantizmus tartalma és igazságai is az egyén élményként átélt tapasztalataiban nyilatkoznak meg. A teológia mint tudomány szempontjából ez a megállapítás akkor lehet gyümölcsöző, ha a kanti filozófia felismeréseit és szemléletét teológiai terminusokkal írjuk le. Ezt az átirást Ravasz el is végzi, így Böhm neokantiánus érték-elmélete és esztétikai alapelvei talaján egy liberális teológia alapjait teszi le, amelyben „a kanti alapokon adott megoldási módot theológiai terminológiába átírhatjuk s akkor lesz az intelligencia: a bennünk levő isteni erő, istenképiségek; az ideál: istenország, az erkölcsi szabadságra való lassú fejlődés: a megszentelődés útja. Tehát a theológiai erkölctan legdrágább alapjait Kant adta meg s örökségének hű megtartása ennek a tudománynak életfeltétele”.<sup>127</sup>

De milyen szerepet kap az új teológiaban a kanti filozófia módszertani eszköze, a kritika? A kritika – Ravasz felfogásában – nem hogy megöli, de megmenti a hitet, mert ha a kereszténység elveti a kritikát, akkor skolasztizmusba fog süllyedni. A kritikai megközelítés a transzcendencia gyakorlati megközelítésének eszköze, azért van szükség rá,

hogy megfoghatóvá váljon a vallás és a kereszténység tartalma, annak történetiségétől és időben korlátozott érvényű dogmáitól függetlenül. A hit ugyanis nem lehet kinyilatkoztatások és csodatételek függvénye. Az igazi hit – Ravasz megközelítésében – akkor lesz szilárd és megingathatatlan, ha a kételkedésből és kritikából fakad, a nagy hitvallók példája is ezt bizonyítja. Ravasz ugyanakkor a kanti módszer korlátait a schleiermacheri filozófiából való építkezéssel és Ritschl teológiájának megállapításait felhasználva lépi túl. Ezzel pedig egy olyan kereszténység- és vallásfelfogáshoz érkezik el, amelyben a történeti Krisztus alakja, és a vallás élményközpontú megfogalmazása helyeződik a középpontba.

### A fordulat

A következő lépcsőfok Ravasz tudományos munkásságában az igeirdetés gyakorlati kérdéseit tárgyaló *Homiletikájának* megjelenése volt 1915-ben. Ez legnagyobb lélegzetvételű tudományos munkája is egyben, amelyből szellemi fejlődésének teológiai gyökereit is rekonstruálhatjuk. Mivel az őt ért teológiai hatások elsősorban filozófiai alapokon álltak, ezért Ravasz röviden értékeli Kant és Schleiermacher munkáságát, azt tartva fontosnak kiemelni, hogy a két filozófus tette lehetővé a protestantizmus modernizálódását azzal, hogy lényegét a modern gondolkodás számára érthetővé és időszerűvé tette. A kanti filozófia erkölcsfogalma és a megismerésről alkotott struktúrája ideális volt a vallásosságot a belső elmélyülésre alapozó protestáns teológia számára. Maga a teológia tudományként való létezése is azért vált lehetővé Ravasz értékelésében, mert a kanti filozófia abszolút értékké tette az emberi szellemet, amelyben a priori el van rejte az erkölcsi és esztétikai érték és az igazságosság is. Schleiermacher ehhez a teológia oldaláról tette hozzá a maga vallásfogalmát. „Amit Kant végzett az emberi ész elemzésével a philosophiában, ugyanazt a munkát végezte Schleiermacher a vallás elemzésével a theológiában. Az eredmény az lön, hogy a dogma és vallás két különböző dolog, mert a vallás lényege a végesnek a végtelentől való függése érzése, a dogma pedig ennek a kedélyállapotnak a fogalmi kifejezése [...] Tehát a közösség történelmi hite az egyes egyéni tapasztalatában és benső átélésében: ez a vallás

<sup>126</sup> Hegedűs Loránt, 1996. 39.

<sup>127</sup> Ravasz László, 1928. 23.

és annak fogalmi kifejeződése a theológia.”<sup>128</sup> A filozófia tehát megszabadította a teológiát a dogmatizmus merevségtől, illetve a racionalizmussal és a tudományossággal szembeni ellenszenvétől, így biztosította modern tudománnyá válását.

Az egyház szerepét és funkcióját illetően Ravasz kifejti, hogy az egyház az egyéni keresztény életnek keretet adó intézmény, amely hármas funkciót tölt be, egyrészt a hitben való gyarapodás, másrészt a szerezetben való megvalósulás, harmadrészt pedig a reménységbén való reprodukálódás feladatát. Ennek megfelelően az egyház munkájának is három fő iranya van: építő-, szeretet- és nevelő munkásság. Ebben a könyvben azonban már megnyilatkoznak az első jelei a Ravasz teológiai életművében bekövetkező nagy szemlélet- és paradigmaváltásnak, melynek során a szubjektív idealizmustól és a liberális teológiai alapokról elinduló, azokra értékteológiai koncepciót felépítő Ravasz László az egzisztenciális teológiához érkezik el. A kritikai szempontot, mint a filozófia és a teológia egyesítésének szempontját ugyanis egy másik – immár kizárálagossá váló – szempont váltja fel: az isteni kijelentéshez, a Szentíráshoz való viszony és az annak való megfelelés értékelő szempontja. Ez a teológiai irányzat, amely Ravasz megfogalmazásában az Ige-teológiáját teremti meg, a német protestantizmus szemléleti irányváltásának eredménye, és közelebbről a huszadik századi teológiai gondolkodásra nagy hatással lévő Karl Barth munkáságának hatására jött létre. Barth ugyanis, aki mélységesen csalódott a liberális teológiában, és a háború mellett az emlékezetes nyilatkozattal kiálló liberális teológusokban, így Harnackban is, újra meghirdette a reformáció ősi jelszavát: *sola Scriptura*, azaz csak a Szentírás mint az Isten kijelentének elsődleges forrása lehet egyedül helyes és biztos zsinórértéke a kereszteny ember életének és a protestáns teológiának egyaránt. A teológiai irányváltás szükségességét hirdető Barth egykor mestere, Adolf Harnack álláspontjával szemben fogalmazta meg először a liberális teológia érvénytelenségét, amikor 1920-ban egy Aarau-ban tartott konferencián szembeszállt az ott szintén előadó Harnack történész-teológiai módszerével. Az igazi konfrontációra azonban 1923-ban, a Christliche Welt hasábjain került sor a mester és egykor tanítványa között, melynek eredménye az volt, hogy világossá vált a harnacki tudományos teológia és a barthi dialektika teológia közötti

<sup>128</sup> Ravasz László, 1915. 143.

áthidalhatatlan ellentét. A szembenállás lényege az volt, hogy a barthi irányzat nem fogadta el a kereszténység központi kérdéseinek – így Jézus alakjának – történeti és racionális megközelítését, a liberális teológia pedig elutasította a barthi teológia szubjektivizmusát, melynek lényege „a valóság természetéről való metafizikai spekuláció erejébe vetett hit. Míg a történeti-kritikai megközelítés alapjait, Barth szerint, nem maga Isten helyezte el, azt a készséget, hogy különbséget tegyünk különböző természetű ‘valóságok’ között, a hit által ő plántálta el az emberben; maga Isten tehát az, aki a metafizikai utat választja a történeti úttal szemben.”<sup>129</sup> Az álláspontok közötti ellentétek érzékelhetésére elég a Jézus személyének értékelésében mutatkozó különbségeket vázolnunk, ami azért is lényeges, mert Krisztus alakjának sajátos megközelítése és értelmezése kardinális kérdése volt a liberális és az értékteológiai szemléletnek, ráadásul – mint láttuk – Bibó István Krisztus-felfogása is ebből a teológiai szemléletmódból táplálkozott. Harnack álláspontja szerint Jézus Krisztus evangélium középpontjában álló személyiségenek csak a kritikus-történeti tanulmányozás módszerével dolgozó tudományos teológia adhatja megbízható és közérthető ismeretét, mert ennek hiányában egy elképzelt Krisztus kerülhet az igazi helyére. Barth válasza szerint ugyanakkor a Krisztus személyéről mint az evangélium középpontjáról szóló ismeretünk megbízhatóságát és közérthetőségét az Isten által bennünk ébresztett hit megbízhatósága és közérthetősége adja. „Az Ige testé lett, maga Isten emberi-történeti valósággá vált Jézus Krisztus személyében. Ebből viszont nem következik számomra, hogy ez az esemény emberi-történeti gondolkodás tárgya lehet; ezt éppen az zárja ki, hogy ebben ez a valóság van jelen. A Názáreti Jézus léte például, ami természetesen történeti úton is megragadható, nem ez a valóság.”<sup>130</sup>

A barthi fordulat Ravasz teológiájában is végbement, aminek következményeit talán úgy lehetne röviden összefoglalni, hogy a kritikai és történeti értékelés és megközelítés szempontjai helyett immár a Bibliából megismerhető isteni kijelentéshez való viszonyulás jelenti a teológus számára tudományos munkája módszertani alapját. Vagy ahogyan Ravasz fogalmaz egy helyen: „Nem a Szentírás szól Istenről *nekünk*, hanem Isten szól a Szentírásban *hozzánk*”.<sup>131</sup> A modern tudományosság

<sup>129</sup> Csepregi András, 2000. 41.

<sup>130</sup> Rumscheidt, Martin, 1988. 87. Magyar fordítását idézi Csepregi András, 2000. 41.

<sup>131</sup> Ravasz László, 1996. 9.

álláspontjának ellentmondó szentírási részeket a liberális teológusok elvetették, vagy legalábbis nagyon óvatosan és nagyon kritikusan kezelték. (Ezért kérdőjelezte még Harnack is Jézus feltámadásának, vagy szűzról születésnek értelmezését, mert nem a csoda tényét; hanem azok egyházi magyarázatát és dogma-keletkeztető, normaadó értékét tartotta elfogadhatatlannak.) A barthi irányzat teológusai pedig elvetettek minden, ami ellentmondott a Szentírásnak, mert étékelésük mércéje maga az Írás volt, nem a modern tudományosság szempontjai. Ravasz a szemléletváltás folyamatát így összegzi egy, Hegedűs Loránthoz írott levelében: „...bár ezek a teológusok [akik értékeológiával foglalkoznak – T. M. L.] egymástól nagyon különböznek, de mégis egysége fűzi az, hogy a bizonyosság keresése vitte őket a szubjektív idealizmushoz, mint szubjektíveket a realitás igénye és keresése vitte az érték gondolatához; az érték logikai struktúrája szükségképpen hajtotta őket az élményhez, mert az élmény az átérvett érték; végül a théológiai szükséglet vitte őket az Ige théologiájához.”<sup>132</sup>

A liberális és az értékeológia hiányosságaiból fakadó teológiai szükséglet igényét jobban megérthetjük a következő visszaemlékezésből, melyben Ravasz saját maga értékeli korai munkásságát és tárja fel szemléleti váltásának indokait. „Ezt a teológiai felfogást [a liberális teológiát] lehet nevezni vallástörténetinek, lehet élménytheológiának, antropológiai teológiának, be lehet sorozni akár a Ritschliánusok, akár a Pfleiderer-féle irányzat kereti közé. Egy azonban bizonyos: synthesis volt az akkor dívó irányzatok és áramlatok között s alkalmas volt arra, hogy rajta egy tudományosan megalapozott program felépüljön. [...] Ma már a vak is látja, hogy ez a theologiai világkép inkább antropológiai, a humánumra épült és hiányolhatja benne az igazi theologiát. A vallásos emberről beszél és nem a teremtő Istenről. Középpontjában a Názáreti Jézus történeti személyisége áll, de nincs szó benne helyettes elégítetőről, praeexistenciáról, a világ végéről, testi feltámadásáról. Nagyon erősen hangsúlyozza a személyes keresztyénséget és élő hitet, de a megtérést nem állítja központi döntésül oda és az újjászületés csodáját nem emeli ki úgy, mint ahogy a pietizmus teszi”.<sup>133</sup>

A szemléleti váltást Ravasz gondolkodásában több tényező is elősegítette, így például Kálvin életművének tanulmányozása, amelyre

a Kálvin születésének négyszázadik évfordulójára szervezett Kálvin-jubileum adott apropót, konkrétan Abraham Kuyper kortárs holland teológus *A kálvinizmus lényege* című munkája. De – saját bevallása szerint – lelki életének elmélyülése is sokat jelentett, ebben John R. Mott (Ravasz Mott Jánosként említi), és az általa vezetett Keresztyén Diákok Világszövetsége szellemisége volt rá nagy hatással, melynek magyarországi vezetője, Victor János Ravaszt is meghívta a szövetség vezetőségébe, aki eleget is tett a meghívásnak, és különböző diákkonferenciákon való szolgálattal vett részt a munkában. Mott egyébként mint a szövetség főtitkára, magyarországi körutat is tett 1909-ben a Kálvin-jubileum évében, melynek erdélyi állomásairól Ravasz cikket írt a Református Szemlében. A körútnak és Mott személyiségének erőteljes hatása volt a diákokra, ez idő tájt kezdett el megélenkülni a kereszteny diákszervezetek munkája és szervezése, illetve a diákmisszió Magyarországon.

Teológiai fejlődését és szemléletváltását Ravasz később maga értékeli önéletrajzi írásában: „Ami most már az én »teológiámat« illeti, arról mindenekelőtt azt kell mondani, hogy sohasem volt kész és sohasem volt lezárható. Nemcsak abban az általános, barthi értelemben nem, hogy minden teológia haladás az Ige felé, megközelítése az isteni igazságnak, hanem abban az értelemben is, hogy Böhmtől indultam el, Schweizeren, majd Troeltschön át mentem Kálvin felé; azután egyfélől az ébredési, másfelől a Niebergall–Rittelmeyer-i építő irány sővénje között vándoroltam Brunner–Barth felé. Útközben voltam teológus s egy pályán áthaladva mondta el véleményemet Istenről, a világról, és az emberről s ezek egymás közötti viszonyáról. Időben elég hosszú út volt, végigfutott egész férfiéletében, immár több mint ötven éven át. [...] Azért hát csak az ítélni meg engem, mint teológust igazán, aki egész pályámat áttekinti s ebből a személyes elvből, egzisztenciából magyarázza. Ez érteti meg, minként lett a modern teológusból az Ige teológusa, az anthropológia mint adott helyet a kizárolagos teológiai felfogásnak, miként került az élmény helyére a kijelentés, a kegyes tudat helyére az Ige, az életeltek helyére a megtérés és újjászületés; miként ment át a hangsúly a hiányérzetről a hálára, a felszabadulásról a szolgálatra, [...] az egyéniségről a közösségre, a szolgáló személyről a gyülekezetre s közben erről az időközi és átmeneti, látható világ-

<sup>132</sup> Hegedűs Loránt, 1996. IX.

<sup>133</sup> Ravasz László, 1944. 31–32.

ról a láthatatlan örökkévalóra, amely eschatologikus jelenséggel jellez el és kobozi el a maga számára.”<sup>134</sup>

Ravasz László teológiai fordulatának ugyanakkor sajátos kor- és szellemi orientációjának módosulása ugyanis jellegzetesen mutatja a neokantiánus gondolkodás fokozatos háttérbe szorulását, „plauzibilitás vesztését”.<sup>135</sup> Az első világháború előtti korszak pozitivizmusból táplálkozó, társadalmi és tudományos problémák megoldására irányuló optimizmusa hívta életre a neokantiánus gondolkodást, amely azonban a maga statikus értékvilágával a világháború utáni időszakban már nem volt tartható. Ennek az európai gondolkodásban bekövetkező tévesztésnek a folyamatát érzékelhetjük Ravasz teológiai fordulatában is. A barthi teológia lényegében a neokantiánus gondolkodás visszazorulására, a világháború okozta megrázkoztatásra és a liberális eszmerendszer összeomlására adott válasz volt. (Láttuk, milyen belső válságot és meghasonlást okozott Barth számára Harnack és a porosz teológusok többségének háborút támogató nyilatkozata.) Ez a – magát újreformátorinak is nevező – irányzat nagyrészt a háború okozta változások bekövetkezésétől, a hagyományos európai értékrend módosulásától való félelmeben és a modernitással szembeni ellenérzése nyomán fordult vissza a XVI. század premodern biblia- és társadalomszemléletéhez, amit a korszak verbális készletével és reformátori stílusával tett zárt rendszerré. A barthi teológia reformátori értelmezése a Szentírásnak való megfelelés egyedül érvényes mércéjével nagyrészt Pál apostolon keresztül közelítette meg Jézus alakját, mint ahogy a megváltás és a megtérés középpontba állításakor is a kora újkor emberképből indult ki. Ez az új teológia rendkívül népszerűvé vált a magyar protestantizmusban is, hiszen a trianoni sokk miatt befelé forduló társadalom széles rétegeinek szemében a liberális eszmerendszer és maga a demokrácia is egyet jelentett a veszes háború után bekövetkezett békészerződésekkel, az azok által beteljesített nemzeti katasztrófával. Ez pedig a modernitás elutasítását és az azt képviselő szellemi irányzatok (így a liberalizmus és a neokantiánus gondolkodás) teljes tévesztését eredményezte.

Ravasz László teológiai fordulatában és világnézeti állásfoglalásai-

<sup>134</sup> Ravasz László, 1992, 111–112.

<sup>135</sup> A kifejezést Pérez László alkalmazza, lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 153–165.

ban a barthi teológia ezen sajátos elemei mind megtalálhatók, amit döntően két tényezőre vezethetünk vissza. Az egyik – ami teológiai irányváltását és konzervatív világnézeti fordulatát elősegítette, egyben véglegessé is tette – a trianoni megrázkoztatás, a történeti Magyarország széthullása, amit ő, erdélyiként, élete végéig negatív kulcsélményként hordozott. A másik, hogy konzervativizmusa – később, a nemzetfejezetben tárgyaljuk ennek fontosabb összetevőit – a forradalmi változásoktól – elsősorban is a marxizmus ateista forradalmától – való félelmeből, és a modernitással szembeni averziójából táplálkozott, ezért is fedezhetünk fel prédikációinak és írásainak jelentős részében a korban népszerű válságírodalom jegyeit mutató attitűdöt. „Tehát a változások sokszor egyetemesek és sokszor katasztrófálisak. A lélek gátló képzetei kifáradtak és elerőtlenedtek; ösztönszerűen is a haladás és az élet akadályai tekintik. Viszont azok, aik a nagy vízözöntől az emberiség ősi vívmányait feltik, kétségeesett erőfeszítéssel igyekeznek ezeket a gátló képzeteket mindenáron megerősíteni. Ami az emberi lélekben a gátló képzet, az a társadalomban az úgynevezett hagyomány, a történelmi alkot és az ennek megfelelő intézmények: a régi felfogáson nyugvó nagy berendezések. Ezek most olyan helyzetben vannak, mint árvízkor a védgát: minden erő azt ostromolja s mindenki, akinek félteni valója van, azt védi. Korunknak legjellemzőbb vonása éppen az, hogy minden meg van támadva, minden védni kell. Tehát egy nagy forradalomban élünk s ha látszólag mozdulatlanul állunk, mint egy rom, vagy dombtető, a sziget utolsó magas pontja: körülöttünk az elszabadult elem végzi a maga óriási munkáját, amelyről ma még sokan nem tudják: építés-e vagy rombolás?”<sup>136</sup> A válság jeleinek azonban nemcsak lélektani aspektusát említi, hanem a gazdasági válság jelentette problémákat, amelyek egyúttal a modern kapitalizmus fonákságaira is felhívják a figyelmet, illetve a társadalmi válságot, melynek legszembenőbb jeleként a generációk egymással való szembefordulását érzékel. „Megszakadt a történelem aranylánc: nem fonódnak egymásba a láncszemek. Nem értik egymást a felnőtt és az ifjú. Úgy tekintenek egymásra, mintha két, különböző irányban haladó, ma még összeérő jégtáblán állanának: ha meg is fogják egymás kezét: karjuk egyre feszül és el fognak szakadni egymástól. Kiveszett a társadalomból a tekintély elve. Ami az egyiknek szent, nem szent a másiknak, s az ifjúság maga keres magának maga közül

<sup>136</sup> Ravasz László, 1932, 240. Ravasz László: Korunk válsága

tekintélyeket. [...] A nép bizalmatlan és gyanakodó az intelligenciával szemben, kiveszett a természetes vezető fogalma és a demagógia lett az egyetlen fegyver. [...] A társadalmi állás súlya is lassanként elvész: vagy a címkőrság útján, mint például hazánkban, ahol lassankint mindenki nagyságos, méltóságos és kegyelmes lesz...”<sup>137</sup> Ezek a tünetek a közösségi belső meghasonlását mutatják, és *lelki válságban* csúcsosodnak ki. „A modern művészet lassankint széttöri a művészettel alaptörvényeit. A forgácsból, csepüből, rongyokból összecsirizelt festmény éppen olyan megcsúfolása Rembrandtnak, mint a jazz-banda Beethovennek, a mozi Shakespearenek és a görög tragédiának, a revü Faustnak, vagy az Ember Tragédiájának. A tudományból elveszett a filozófia s az összefoglaló erő és a mélység; élettelen és szűklátókörű specializálódás következett be, vagy pedig a technikai és üzleti alkalmazás absorbeál minden szellemi erőt. [...] Betetőzi a válságot, hogy az emberiség a vallás ellen fordult. Gott is todt, hirdeti Zarathustra s Oroszországban egy új kultúrát próbálnak felépíteni, ahol a Jézus Krisztus helyét a dinamó és a gép foglalja el. Közben pedig az emberiség valláspótlékok után kiált, minők például a spiritizmus és a teozófia. [...] Mi ennek a megoldása? [...] Az én felfogásom az, hogy az emberiséget függetleníteni kell a korszellemtől. Nem azzal, hogy melléje vagy vele szembe kényszerítsük, hanem azzal, hogy föléje helyezzük. Föléje pedig csak úgy helyezkedhetünk, ha *Krisztus mellé* állunk.”<sup>138</sup>

Ez a válságérzékelő attitűd mutatja Ravasz érzékenységét korának szociális, gazdasági és közösségi problémái iránt, melyekre a megoldást a kiválok, az arra hivatottak által vezetett, hagyományos – mondhatni konzervatív – politikai értékrendet követő, erkölcsiségében és szellemiségeben magasabb rendű célok felé orientált ember kinevelése jelenti. Annál is inkább, mert korának emberéről alkotott képe több mint lezárt véleményt tükröz (figyelemre méltó ugyanakkor az a problémáértékelés, amellyel már a '20-as évek végén olyan tendenciákat érzékel, amelyek oly sokszor előkerülnek akár a globalizáció által „öszönlénnyi” tett posztmodern ember szokásainak XXI. századi konzervatív kritikáiban is): „Nem tud figyelni és nem tud hű lenni a mai ember, azért aki le akarja kötni, az rikító színekkel csiklandza, éleket mondjon, vagy szexualitását ingerelje, aki pedig meg akarja tartani, az mindegyre lázítja

<sup>137</sup> Ravasz László, 1932. 242. Ravasz László: Korunk válsága

<sup>138</sup> Ravasz László, 1932. 243. Ravasz László: Korunk válsága

fel, ha nem tudja mindegyre megvásárolni. Íme ez a magyarázata annak, hogy a nép szellemi élete a sajtóból táplálkozik s irodalom annyi, mint hírlapirodalom.”<sup>139</sup>

### Kultúrprotestantizmus vagy élő egyház

Ravasz László protestantizmus-felfogásának rövid rekonstrukciója elengedhetetlenül szükséges, nemcsak a Bibóval való összevetés érdekében; hanem egyházvezetői és közéleti munkásságának értékeléséhez is. A protestantizmusról vallott felfogása ugyanis ellentétben állt a két háború között népszerű kulturprotestantizmus elmélettel, és alapvetően meghatározta az egyház szerepéről alkotott felfogását, mint ahogy megjelenik benne a barthi fordulat hatása is.<sup>140</sup>

Ravasz protestantizmus-értelmezése jóval nagyobb szellemi horizontot foglal magába, mint első látásra gondolnánk, hiszen nemcsak olyan témaörök tartoznak ide, mint a magyar protestáns hagyomány kérdése Magyarországon, hanem felőlei Ravasznak a magyar protestáns irodalmi hagyományokhoz (ezen keresztül Németh Lászlóhoz, Szabó Dezsőhöz, vagy éppen Ady Endréhez) való viszonyát, vagy a Ravasz által nagyon fontosnak tartott protestáns (elsősorban református) megújulási mozgalom törekvéseit.

A protestantizmus magyarországi helyzetével kapcsolatban 1913-ban robbant ki egy nagyobb vita Szabó Dezsőnek a Nyugatban megjelent írása nyomán.<sup>141</sup> A vita központi kérdése az volt, hogy képes-e a magyar protestantizmus pozitív és korszerű válaszokat adni azokra a problémákra, amelyekkel az egyre inkább szekularizálódó társadalomban kell szembenéznie. Ebben a vitában Ravasz is megszólalt és több helyen kifejtett álláspontja nyilvánvalóvá tette, hogy elutasítja a kultúrprotestantizmus hagyományát, azzal a – magyar reformátusság egyes köreiben akkor elfogadott – gondolattal együtt, hogy a magyar protestáns hagyományok megújítása érdekében a hazai református egyház lépjen szövetségre a kor új, és protestáns értelmiségi körökben népszerű ideológiájának számító szociáldemokráciával. A kultúrpro-

<sup>139</sup> Ravasz László, 1928. 59. Ravasz László: Kicsoda az ember?

<sup>140</sup> A XX. század első felének protestantizmus-felfogásairól folytatott magyar diszkurzusok összefoglalásáról lásd Hatos Pál, 2005. 89–117.

<sup>141</sup> Szabó Dezső, 1913. II/1.

testantizmus elmélete ugyanis azt vallotta, hogy a magyar protestantizmus legfontosabb feladata a politikai liberalizmus és ezzel együtt az ellenzékiég képviselete – elsősorban a Habsburg házzal szemben –, illetve a magyar kultúra és nyelv megőrzése, tehát társadalmi és politikai tevékenysége tekintetében sokkal aktívabb szerepet vállaló egyház képét vázolta fel, olyanét, amely missziói küldetése mellett adott esetben politikai szerepet is vállal.

Kétségtelen, hogy Ravasz értelmezésében is volt a protestantizmusnak egy „kuruc” függetlenségi hagyománya, úgy látta, hogy a magyarság megmaradásának – főleg Erdélyben – elengedhetetlen feltétele a protestáns hagyományok őrzése. Ez egyértelműen kiderül akkor, amikor egy helyütt azt írja, hogy a protestáns irodalom a magyar irodalommal azonosítható. A protestantizmus megújulását azonban másban látta, mert problémájának is mászt tartott, elsősorban azt, hogy a keresztyén egyházakhoz egyre több olyan megkeresztelt, magát keresztyénnek valló ember tartozik, akik megtartják ugyan a vallásos élet külső formaságait és szertartásait, de nincs személyes hitük, és nem élnek lelkei életet. Ezért a protestáns egyházak legfontosabb feladata a belmisszió. Újra „meg kell térieni” a magyar reformátusság jelentős részét, hogy életének szerves része legyen az Istenkel való napi kapcsolat. „A protestantizmus gyökerében vallásos kérdés”, szögezi le Ravasz.<sup>142</sup> Legnagyobb erénye pedig az, hogy a szentség helyett az Igét választotta, az intézmény helyett pedig a gondolatra tett fel minden. Elutasítja a Krisztust tökéletes emberként, tökéletes példaként szemlélő protestáns teológiai felfogást (lényegében a liberális teológiát), mert Krisztus esetében messiási attribútumát tartja a legfontosabbnak. A Krisztus követését valló emberek pedig közösségeket alkotnak, ami azért fontos, mert ha valakinek van vallásos meggyőződése, az nem lehet magánügy vagy személyes meggyőződés kérdése, pontosan a közösség egyben-tartása miatt nem. Isten és ember között életviszony áll fenn, amelynek fontos vonása, hogy „mindig személyesen vagyok érdekelve benne, de sohasem egyedül vagyok érdekelve benne. Kiterjeszkedik arra a közösségre is, amelynek élő tagja vagyok, sőt szükségképpen kapcsol új közösségekbe, amelyeknek szintén élő tagjává kell lennem. [...] Azt kell tehát mondani, hogy ez a viszony ugyan mindenig egyéneken lesz öntudatossá, de mindenig közösségeket tart egybe, s természeténél fogva

<sup>142</sup> Ravasz László, 1938. I. 494. Ravasz László: A protestantizmus lényege és sorsa

közösségeket létesít.”<sup>143</sup> Ezeknek a közösségeknek különböző szintjei vannak, kezdve a családtól a nemzetiségen át a kiválasztott népig, „amely épügy állam, mint organizált gyülekezet [kiemelés tőlem – T. M. L.]”.<sup>144</sup>

A protestantizmus konkrét történelmi szerepével kapcsolatban Ravasz fontosnak ítéli ugyan a protestantizmus politikai liberalizmust és liberális teológiát szintézisre hozó hagyományát, de úgy véli, hogy ez csapdahelyzetet teremt, amely az egyház létét veszélyezteti. „Mint minden élő szellemi áramlat, a protestantizmus is mérhetetlen veszélyeknek volt kitéve. Egyfelől az a vallásos forma akarta felszínvni, amelyből kiszakadt; másfelől azok az elemek próbálták elcsavarni, lényegéből kivetkőztetni és megváltoztatni, amelyekkel a történelmi egyidejűség kapcsolta össze. Így kettős veszedelem állott elő. Egyfelől az, hogy elkatolizálódik, másfelől az, hogy a balra sodródó és forradalmi átalakulások következtében egyre inkább a vallásellenessé váló radikálizmus zsákmánya lesz.”<sup>145</sup> Ez a külső kettős veszedelem. De támadja a protestantizmust belső veszedelem is, a belső ellenreformáció, amely vagy elkatolizálni akarja a protestantizmust, vagy megfosztja azt vallási és örökkévaló jellegétől, elemeitől, mint a modern teológia teszi, így pedig a protestantizmus elveszíti tartalmának isteni elemeit. „Elveszíti azt, ami belőle vallás, örökkévalóság, a világgal szembehelyezett protestizmus, és uralkodóvá válnak olyan csírák, kovászok, amelyek elhalászásával, a protestantizmusból egy vallásos mázzal bevont humanizmust, úgynevezett liberalizmust csinálnak.”<sup>146</sup>

Ez a – Ravasz értékelésében – kártékony folyamat Magyarországon is végbe ment, mert az 1867-es kiegyezés után a protestáns egyházak is kvázi államegyházzá váltak, ami a hitéleti munka rovására ment, és növelte az egyházon belül a vallásilag közömbös hívők számát. Az ok, ami miatt ez a belső kiüresedés bekövetkezett, a magyar református egyházból (és Európa többi protestáns egyházában is) az volt, hogy az egyház, az államtól kiharcolt státusza birtokában közjogias jellegűvé vált, azaz a keretek és a funkciók fontosabbak lettek a hívek lelkigondozásánál. „Magyarországon is az volt a helyzet, hogy egy félhivatalos Landeskirche, vagy mostoha államegyház típusa élt a XIX. század má-

<sup>143</sup> Ravasz László, 1938. I. 416. Ravasz László: Vallás, egyház, társadalom

<sup>144</sup> Ravasz László, 1938. I. 417. Ravasz László: Vallás, egyház, társadalom

<sup>145</sup> Ravasz László, 1938. I. 405. Ravasz László: A protestantizmus legfőbb kérdése

<sup>146</sup> Ravasz László, 1938. I. 406. Ravasz László: A protestantizmus legfőbb kérdése

sodik felében, azaz, hogy nem is nagyon élt, mert összés tevékenysége liturgiában, köznevelésben és közigazgatásban merült ki. Erejét közösségi biztosítékainak védelmezésére, vagy fokozására fordította, s az volt a legfőbb törekvése, hogy az állam helyett állami feladatokat végezzen. A magyar református egyház közjogias életformát mutatott. A korszellel hatása folytán az egyház lélekben elerőtlenedett.”<sup>147</sup> Nem elég azonban a megújuláshoz az egyházon belüli missziós munka megerősítése, ösztönzése, mert a protestáns egyházaknak olyan új problémákkal kell szembesülniük, mint a terjedő prostitúció, vagy az alkoholizmus, amelyeknek a kezelése csak a közösség hatékony segítségével és együttműködésével képzelhető el. Az egyház pedig, mint a hívők közössége együtt felelős a társadalom azon tagjaiért, akik valamilyen okból marginalizálódtak. „Az egyház a maga egészében ihleti és irányítja a társadalmat, közigazgatást és köznevelést, hogy olyan feladatokkal szemben, amelyek nem sajátos gyülekezeti feladatok, mint például alkoholizmus, prostitúció elleni küzdelem, lakásínség, vakok, némák, nyomorékok gondozása, elhagyott gyermekek védelme, börtönviseltek gondozása, maga a keresztyén társadalom lépjen fel és végezze el ezeket a nagy munkákat.”<sup>148</sup> Ezen problémák lehetséges megoldásának azt tartotta, hogy a szociáldemokrácia programjából a polgári társadalom vegye át és valósítsa meg azokat az elemeket, amelyek a kapitalizmus társadalmi szempontból hátrányos hatásait kiküszöbölik.

A „közjogiassá váló államegyház” csápdahelyzetből való kijutás másik útja a „szabad egyház szabad államban” elv meghirdetése. E szerint az egyház legfontosabb feladata az evangelizálás és a hitéleti munka, a politikai kérdésekben való állásfoglalást ugyanakkor kerülnie kell, mert „helytelen, ha az egyház a tudományt, a művészetet, a tőkét, a munkát kezébe akarja venni, síralmas vállalkozás, ha az egyház állam akar lenni, vagy pedig az állam alakul át egyházzá. Csak a »szabad egyház szabad államban« jelzavú megoldás az egyetlen célravezető, ahol az államnak az egyház felett csupán annyi hatalma van, hogy világi jogrendjét, más egyházakhoz való viszonyát felügyeli, de az egyház belső életébe [...] bele nem szól, viszont az egyház sem szól bele az állam vezetésébe [...].”<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Ravasz László, 1938. I. 444. Ravasz László: Egyház és egyesület

<sup>148</sup> Ravasz László, 1938. I. 447. Ravasz László: Egyház és egyesület

<sup>149</sup> Ravasz László, 1938. I. 431. Ravasz László: Vallás, egyház, társadalom

A protestantizmus szellemi megújulásának a bibliai alapokhoz való visszatérést tartja, illetve a protestáns teológiát megalapozó Luther és Kálvin örökségének felvállalását. A politikai szövetségkötések, vagy a népszerű ideológiai áramlatokkal való kiegyezést, egyesülést kategorikusan visszautasította, így Szabó Dezsőnek azt a javaslatát, hogy a protestantizmus lépjen szövetségre a szociáldemokráciával – mint korábban láttuk –, szintén nem tartotta elköpzelhetőnek. A már idézett *A protestantizmus legfőbb kérdése* című tanulmányában kifejt, hogy miért nem tartja elfogadhatónak az ilyen típusú szövetséget. Egyrészt egy keresztyén egyház nem alkudhat meg a történelmi materializmussal azért, hogy egy nagy párt politikai szövetségét biztosítsa a maga számára és így reméljen a jövőre nézve egyházpolitikai eredményeket. Másrészt a szocializmus eszmerendszerében élesen ellentétes a protestantizmussal minden, ami a „hitetlenség hite és a vallástatlanság vallása”. Ugyanakkor rokon a protestantizmussal minden, ami az emberi méltóságot és istenképiséget akarja felszabadítani – ahogy Ravasz fogalmaz – a disznófejű nagyúr, a pénz hatalma alól. „A Krisztus követése mágában foglalja az emberi szabadságot, az új társadalmi rendet, a munka jogát és a jobb igazságosság társadalmi elvét. Moszkvával szemben nincs más orvosság, mint Rómával szemben: egyedül a Golgota keresztle.”<sup>150</sup> A protestantizmust fényegető két legnagyobb veszélynek a katolicizmust és a bolsevizmust tartotta, az utóbbit olyannyira, hogy több helyen megjelenik írásában a nagy történelmi egyházak „bolsevizmus-ellenes” összefogásának gondolata. A bolsevizmus ugyanis nem pusztán azért veszélyes a kereszténységre nézve, mert materialista alapra helyezkedett és az egyházas hatalmi pozíciójának visszaszorítására, vagy teljes megsemmisítésére készül, hanem azért, mert a bolsevizmus maga is vallás. Egy vallást ugyanis Ravasz értelmezésében nem az istenfogalom tesz vallássá. „Ne gondolja senki, hogy a bolsevizmus politikai párt, vagy gazdasági elmélet; gyökerében véve sajátos vallás. Vallás: az istentelenség vallása. [...] ...annál az elméleti és gyakorlati magatartásnál fogva, amellyel az élet, a világ és lét végső kérdéseihez és értékeihez viszonyul.”<sup>151</sup>

Ravasz László protestantizmusának egy központi kategóriája van, a misszió. Érzékelte egyháza „közjogias”, formális vallásosságra össz-

<sup>150</sup> Ravasz László, 1938. I. 410. Ravasz László: A protestantizmus legfőbb kérdése

<sup>151</sup> Ravasz László, 1937. 163.

tönző belső válságát, és úgy látta, hogy kívülről a katolicizmus és a marxista ideológia ateizmusa fenyegeti. Elutasította a hagyományos kultúrprotestantizmust, mert egyházának feladatát nem politikai állásfoglalások kialakításában és nemzetmegtartó szerepében látta, hanem a hitéleti munkában. Ez a felfogás két forrásból táplálkozik. Egyrészt Ravasz – korábban elemzésünk tárgyává tett – teológiai szemléletváltásából, melynek során a modern történettudomány módszereivel vizsgálódó teológiát feladta, és a Szentírást, a megtérés és a megváltás aktusát középpontba helyező „Ige teológiája” felé fordult. Másrészt a következő fejezetben tárgyalt nemzetfelfogásából, amelyben az 1900-as évek elejének liberalizmusához képest, a Trianon-sokk hatására a mérsékelt konzervativizmus felé mozdult el, amelynek egyik meghatározó ellenérgépe a magyar történeti állam felbomlásához vezető „kártékony” liberalizmus volt.

### Összegzés

Bibó István keresztenység-felfogását filozófiai, jogelméleti és teológiai hatások határozták meg, szerepe pedig politikaelméleti gondolkodásban módszertani jellegű, mert a keresztenységről alkotott történeti felfogása kapcsolja össze konfliktuskezelő módszerének és a politikáról alkotott meghatározásának elméleti modelljét kívánatos jövőképével. Gondolkodásában centrális szerepe van a politikai fejlődéshez elengedhetetlen reális utópiának, amely normaadó és értékközvetítő szerepével a politikai cselekvés mércéjét és igazolásának alapját teremti meg.

Láttuk, hogy az ember antropológiai adottságaiból való kiindulás és a félelem csökkentésének – a hatalom humanizálása szempontjából – legitimítási elvként való meghatározása Guglielmo Ferrero hatását mutatja. Bibó kiegészíti ezt a Ferrero-i gondolatmenetet a gyakorlati tapasztalat félelmet oldó szerepével, ami az erőszak semlegesítésére igazán hatásos és gyakorlati példázatokat adó Krisztus alakjának történeti megközelítésére indítja. Krisztus alakja ugyanakkor a társadalomszervező, társadalmi konfliktusokat oldó, nonkonformista értelmiségi ideáltípusaként jelenik meg (amennyiben értelmiségin azokat értjük, akik „a szellem erejével fölébe kerültek a társadalom hatalmasságainak”), és mint ilyen, Bibó számára normatív önképként fogalmazódik

meg.<sup>152</sup> Ezért nem foglalkozik Krisztus személyének az Isteniúságban megtestesülő üdvtörténeti vonatkozásaival, ugyanakkor alakjának történeti megközelítése, személyiségeiben és munkásságában a gyakorlati életre és a megtapasztalható élményekre összpontosító vallásalapító hangsúlyozása pedig valószínűsíthetően a liberális teológia, közelebb ről Adolf Harnack hatását mutatja.

A bibói utópia gondolatmenete szerint a krisztusi példázatokat – a megváltás-tan centrális szerepe révén – tanításai középpontjába állító kereszteny egyház a korai középkor hatalmi és intézményi vákuumába kerülve az írásbeliség letéteményeseként társadalomszervező feladatokat látott el, majd Szent Ágoston tanításai révén megteremtette a hatalom legitimálásának követelményét, ekkor még az egyházi szupremácia érvényesítésének szándéka mellett, így megindult a hatalom humanizálására, elszámoltathatóvá, számon kérhetővé, erőszakmentessé tételere irányuló európai kísérlet. A középkori társadalomszervező papság pedig előképe lett a modern társadalmat szervező értelmiségeknek (Bibónál többek között a jogászoknak), tevékenységük eredményeként pedig az emberiség a középkor óta „rákaptott az értelmi társadalomszervezés ízére”.<sup>153</sup> A reformáció által tömegessé tett társadalmi értékelési minták, és az európai kísérlet kezdeményezőjének szerepét elvezítő egyház klerikus elitjének visszaszorulása miatt a modern, szekularizált társadalom papjainak, az értelmiségek a feladata, hogy a társadalmat megszervezze, mert „akik a társadalom ideológiáját teljesebben fejezik ki, azok részt kell, hogy vegyenek az államszervezésben” – olvashatjuk Bibónál.<sup>154</sup>

Az európai történelemről adott bibói narratíva két erőteljes hatást mutat. Egyrészt érvényesül benne Hajnal István középkori történelemről adott értelmezése, amelynek középpontjában a középkori szabadságok (például céhek) kis köreiből kifejlődő – a központi hatalom centralizáló törekvései megtörő – modern szabadságeszme áll.

Másfelől, a politikai gyakorlat központi mozzanatának az értékek és a tények egyeztetését tartó Bibó Horváth Barnának, mesterének módszerét alkalmazza, amivel ugyan megmarad a neokantianizmus alappróblémájának tekinthető tény-érték dualitásban, ugyanakkor megpró-

<sup>152</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 148.

<sup>153</sup> Uo.

<sup>154</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 149.

bál túl is lépni rajta (lásd a szinopszis módszerét), de talán még fontosabb a szintén Horváth hatását mutató természetjogi szemlélet, amely ugyancsak jellegzetes vonása Bibó politikai gondolkodásának. A politikai gyakorlat és tapasztalat (az „eljárás-szerűség”) olyan fontos elem Bibónál, ami többször is előkerül egyetemi előadásaiban, a *Kényszer, jog, szabadságban*, de *Az európai társadalomfejlődés értelme* című írásában is, amikor a pusztán elméleti feltevésekhez ragaszkodó „doktriner” álláspontot kritizálja. Ez a gondolkodói attitűd, amely a kritizált álláspontot a maga elméletiségében támadja, és ezzel érvelésének alapjait semlegesíti, valamint Bibó sajátos diszkurzív konfliktuselemező módszere Karl Mannheim tudásszociológiai elméletét tükrözi. Bibó ugyanis úgy szemléli a történelmet, ahogy a történeti szociológia képviselői: az ismeretek szerzéséről és a tény-érték dualitásban szemlélt világról szóló kanti filozófia alapjain hirtelen áttetszővé válik a történeti folyamat, a minden korszakban társadalmi és vallási körülményekhez kötött, abból ki nem látó gondolkodás a történelem narratívájában meglátja az értékképződés folyamatát, és minden korszak ideológiáját, azaz közösségeknek a körülmények, a korszellel által determinált „tudatstruktúráját”; amiből ki lehet válogatni a konstans és az időleges elemeket. Mannheim szerint ugyanis a középkor gondolkodásának transzcenciára hangolt és skolasztikus jellegével szemben a valóságról alkotott kép a XIX. századtól kezdve megváltozik, a *mi a valóság?* kérdése immáron a politikus „élménycentrumának” és gyakorlati motivációinak szemszögéből vetődik fel, és ontológiaiává válik, amennyiben eltűnt a dolgok helyességének mércéjét biztosító – ezáltal az értékek és a tények közti egyensúlyt biztosító – transzcendens vonatkoztatási pont (Isten), és helyette maradt a valóság. Most már minden „doktriner” álláspont alapjaiban dönthető meg, ha nincs benne az „egy gramm begyakorlott módszer” és a tapasztalat, mert a helyesség mércéje a realitással való egybehangzás. A valóságot negligráló gondolkodás és az ilyen alapon való cselekvés pedig irreális, vagy Bibó szóhasználatában hisztérikus. Ebben a helyzetben az új egyensúlyteremtő eszköz szerepét a vallás háttérbeszorulásával a kényszer, a szabadság és a szervezettség által meghatározott jog jelenti, illetve ilyen eszköz a fejlődés további irányát meghatározó reális utópia.<sup>155</sup> Ez fejeződik ki többek között abban, amit

<sup>155</sup> Érdemes megemlítenünk még egy feltételezhető hatást Bibó vallásfelfogásával kapcsolatosan. Olvasmányjegyzékeiben feltűnik, hogy igen hosszasan jegyzeteli

Bibó a szegedi egyetemen tartott nemzetközi jogi előadásában a szankciókban rejlő morális követelményeket kikényszerítő jogászokról ír: „a nemzetközi jogász erőfeszítése az erkölcs védelmében hasonló a középkori papok erőfeszítéseihez.”<sup>156</sup>

Bibó kereszténysége mindenazonáltal nemcsak hitvallás, ahogy a *Három verselemzésben* láttuk, és nem kultúra-elmélet, hanem közege a történelem eddigi legsikeresebb kísérletének, hogy a közösségi létezés legfőbb szempontja ne a célszerűség és a racionalitás által életre hívott hatalom és a kényszerítés szempontja legyen, hanem a szabadságé. mindenféle politikai berendezkedés ugyanis csak akkor elfogadható Bibó számára, ha növeli a szabadságot, mégízzá úgy, hogy a közösség szabadságának ügyét összekapcsolja az egyén szabadságának ügyével, azaz egyensúlyban tartja egymással a pozitív és a negatív szabadságot. A szabadság érdekében való társadalmi tervezés és a közösségi értékelés mintáinak – kereszteny alapokon történő – kialakítása megint csak Mannheim hatását mutatja, közelebbről a *Korunk diagnózisára* való hivatkozással. De ugyancsak innen ered a példázatos tapasztalatok jelentőségenek bibói méltatása, mert ezekben van lefektetve a kereszteny erkölcsi állásfoglalás lényege, nem pedig elvonatkoztatott sémákban. A sémák ugyanis nem indítanak cselekvésre, mert nincsenek kapcsolatban a valósággal, a konkrét társadalmi környezetbe ágyazott példázatok viszont igen. Ilyen példázatokat adott – Bibó meglátásában – Krisztus, és ezeknek a tapasztalatból származó tanításoknak a változó társadalmi és politikai környezetben is érvényessége és hitele van.

T. K. Oesterreich: *Korunk világképe* című könyvét, amelyben Bibó vallásfelfogására emlékezettel – a műből vett – idézetekkel találkozunk. Talán ez is egy adállék lehet a Bibó Istvánt ért hatások tekintetében, minden esetre jól alátámasztják a vallásnak azt Bibóra jellemző megközelítését, amelyben a társadalmat szervező értékek hittételekhez kötésével erkölcsileg alapozza meg a hatalom számonkérhetőségeinek és felszámolásának programját. Egy részlet a jegyzetből: [...] Ahol vallásos istenhit van, ott az erkölcsi alapelveket Isten parancsolatainak tekintik. Ha az istenhit megszűnik, ezek az erkölcsi alapelvek önálló értéket nyernek, és így állandók és maradandók, akár személyek, akár személytelen metafizikai jelleműek. [...] Az erkölcsi fejlődés legfontosabb dokumentumai a *jogtörvények*. [...] Az erkölcsiség történetében kétségtől Jézus jelenti a legnagyobb haladást, aki tanításának alapelvevé minden ember egyenlőségét tette, a testvériséget gondolatát, mert ugyanannak az Istennek vagyunk mindenjában gyermekei”. In Bibó István olvasmánykivonatai. MTAKK Ms 5117/1. 98.

<sup>156</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 179.

Bibó utópizmusa tehát nem naiv jóhiszeműség, vagy puszta antropológiai optimizmus, mert az értékközpontú gondolkodás tudományos módszerének részét alkotta. Az, hogy Bibó utópiája naivitásnak bizonyult, nem gondolkodásának valóságtól elvonatkoztatott jellege miatt következett be, hanem az európai fejlődés diktatúrák, politikai hisztériák és közösségi skizofréniák által „kitermelt” zsákutcái miatt, amelyekből jó néhányat elemzett is – mint a későbbiekben látjuk. A kora viszonyait és problémáit megérteni kívánó Bibó végigviszi gondolatilag azt a fejlődési modellt, ami Európára az ókortól kezdve jellemző. Ennek a gondolati kísérletnek vannak ugyan változó elemei, de a bibói gondolatvilág lényeges attribútumai végig megvannak, így az elitekről alkotott felfogása, az értékközpontú – kereszteny alapokon álló – politikai gondolkodás, a társadalomszervező értelmiségiről alkotott és saját magára is vonatkoztatott szerep megfogalmazása. Ezek az elemek ott vannak az 1946/47-es politikatudományi előadásokban, az európai társadalomfejlődés értelméről szóló szöveg előzményét jelentő *Ókécskei előadásban*, az akadémiai székfoglalóban és az 1953–1956 között írt, a társadalomfejlődést taglaló esszétorzóban is.<sup>157</sup> Válamint jelen van ez a történelem-személet *Az európai egyensúlyról és békéről* című tanulmányában.<sup>158</sup>

A bibói „humanista utópia” realitását az *egyensúly* és a *szabadság-fogalom* centrális szerepe mutatja. Az *egyensúly* szerepének jelentőségét a politika világában az jelenti, hogy a kényszer alkalmazó hatalom mellett minden lennie kell egy, azt értékekkel igazoló társadalmi intézménynek is. „Az ismétlődő, általános és kiszámítható kényszer sokkal inkább szorul értékigazolásra, mint az élesen szemben álló, erős, de egyszéri kényszeraktus. Ezért párhuzamos minden kényszerapparátussal egy értékigazoló apparátus is; ezért követel szigorúbb és szélesebb körű igazolást a legitim hatalom, mint a forradalom.”<sup>159</sup> Bibó reális utópiájának módszertani gyökereit a Horváth Barnától tanult szinoptikus módszer és a Kényszer, jog, szabadságban kifejtett gondolatmenet adja, melynek központi elemei közül a kényszer és a szabadság fogalmán kívül ki kell emelnünk az élmény szerepét és a társadalmi objektiváció folyamatát is, mint olyat, mely Bibó módszerét nemcsak az európai társa-

<sup>157</sup> Az Ókécskei előadást lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 284–309. Közreadja Kovács Gábor.

<sup>158</sup> Bibó István, 1986. I. 296–604.

<sup>159</sup> Bibó István, 1986. I. 34.

dalomfejlődés értelmezésére, hanem a politikai hisztériák elemzésére, a nemzetfogalom definiálására vagy éppen a zsidókérdés problémáinak feltáráására is alkalmassá teszi. A kényszer vagy annak hiánya nyomán rögzülő élmények ugyanis meghatározók egy közösség kollektív tudatára és politikai cselekvésére nézve. Ha a kényszer saját akartunktól eltérő dolgok tevésére ösztönöz minket, mondjuk azért, mert gondolatainkban negatív élmény társul egy valós tapasztalathoz, a tapasztalat ismétlődése pedig általánossá teszi bennünk az élményt, azaz objektiválja azt, akkor hamis viszonyba kerülhetünk a valósággal. Ha viszont spontán módon, a kényszertől mentesen cselekszünk, azaz megéljük szabadságunkat, akkor ennek az élménynek az ismétlődése eredményez egy magától értetődő szabadságélményt, aminek objektiválódása az egész közösség szabadságát jelenti. A negatív szabadság általése nélkül nem képes senki pozitív szabadságának megélesére, mert amit tesz, nem meggyőződésből, hanem kötelességből teszi. Ezért fontos mozzanat Bibó politikaelméleti munkásságában a *negatív szabadság* fogalmi kidolgozása, amit szintén a Kényszer, jog, szabadság című írásában találunk.

A másik fontos üzenete Bibó társadalomfejlődésről adott narratívájának, hogy a története során saját hatalmi pozíciójának kialakításával egyre inkább dogmatikussá váló egyház ugyanúgy képtelenne teszi az embereket a dolgok reális okaival való szembenézésre, mint a valóságot indoktrinációs eljárásaival prekonciált sémáiba gyömöszölni igyekvő ideologikus – vagy Bibó kedvenc kifejezésével élve *doktriner* – gondolkodás. Ezért a szabadságélmény társadalmi objektivációjának elengedhetetlen feltétele a közösségi értékelés épsége, amihez minták szükségesek. Ilyen mintákat közvetített szervezett formában a hatalom birtokosai és a társadalom felé az európai fejlődésben az egyház. Példáztatós tapasztalatain keresztül olyan igazságtartalmakat jelenített meg, amelyek kifejezték az alapvető értékekre vonatkozó közmegegyezést (a krisztusi példázatok a hatalommal szembeni erőszakmentes ellenállás lehetőségét, illetve magának az erőszaknak az interperszonális és a hatalom-egyen viszonyból történő negligrálását jelentették). Az alapvető értékek szocializációjához azonban meg kell élni az emberi méltóság magától értetődöttségének élményét, hogy az tapasztalattá válhasson. Ehhez pedig a magánerény és a közerény egyeztetése szükséges, a polgárok egymás között ugyanazokat az értékeket kell, hogy érvényesítsék, amiket a hatalom birtokosai is érvényesítenek, és fordítva. Jól működő demokráciát nem lehet létrehozni ott, ahol a magánerények az

értékrendek relativizálhatóságának vagy önzésből fakadó figyelmen kívül hagyásának jegyében alakulnak. Ha nem jelent minden nap tapasztalatot az egymás közti viszonyokban a kölcsönösségi, a szolidaritás, az emberi méltóság élménye, hanem a létjogosultság állandó kétségbe vonásával találkozunk, akkor a Bibónál szintén központi jelentőségű *egyéni felelősségvállalás* szorul háttérbe. Ha az egyéni felelősségvállalás (önmagunkért, másokért, a közösségeért) hiányzik, akkor hiányozni fognak a közerények is. Itt van a jelentősége annak, amit Bibó a politikai egyensúly fenntartásához szükséges állandó erőfeszítések jelentőségről mond. Ha egy társadalom lemond az állandó erőfeszítésről azért, hogy spontán szabadságát megóvja, hogy közmegegyezéssel kialakított értékeit a politikai elítől számon kérje, akkor az egyensúly, ami a kényszer és a szabadság, a hatalom és a morál, a hatalom és az egyén viszonyában fennáll, felborulhat. Így kerül szembe egymással a spontaneitás és a tekintélyuralom Bibó politikai gondolkodásában.

Ezért is gondolta úgy, hogy a francia forradalom óta a legnagyobb veszélyt a modern társadalomban megjelenő szervezett hatalmi központok, az abszolutizmus, a zsarnokság és a totalitárius államok jelentik. A szekularizált társadalmakban ugyanakkor a történelem értelmére és céljára vonatkozó kérdéseit mindenki más szempontból teszi fel, ezért ahhoz, hogy a szabadság mindenki számára egyforma legyen, nem lehet a demokrácia spirituális központjába egy ideológiát odaállítani, mert egyébként a mindenki szabadságát biztosító sokféleség veszne el. Ezt Bibó sem teszi, de ezért hasznos számára az utópia mint módszertani eszköz, az ugyanis a politikai konfliktusok és az európai fejlődés elemzésekor kívülállást biztosít, és lehetővé teszi a kritikát azval a valósággal szemben, amiben éppen vagyunk. Márpedig objektíven csak úgy tudunk viszonyulni ahhoz, amiben vagyunk, és ami egzisztenciálisan is érint minket, ha távolságot veszünk fel tőle, és a vele kapcsolatos, de oda nem tartozó érzelmeket, indulatainkat, sérelmeket vagy sértődöttségeinket olyan mederbe tereljük, ami nem érinti helyzetünk és teendőink reális felmérését. Ez a bibói módszer lényege, akár a társadalmi és politikai fejlődés jövőbeni irányának meghatározásáról, akár a politikai hisztériák zsákutcáinak megnyitásáról vagy a hamis helyzetek feloldásáról van szó. Ezért ajánlja Bibó azt, hogy a vallások és a politika által elindított kísérleteket tudományosan közelítsük meg, mert lényegi tartalmuk és céljuk meghatározásánál évszázados távlatokat kell figyelembe vennünk, és egyes részletkudarcokat

nem szabad az egész program sutba dobásával megoldani akarnunk. Az egyén felelőssége pedig a kritika megfogalmazásának igényében és az egyensúly fenntartásában jelenik meg, ami a társadalmat szervező értelmiség feladata, ugyanakkor az egyéni felelősség felvállalása és a felelősségvállalás mindenben való tudatosítása és szocializálása az egyik motivációja Bibó társadalomszervező indítatásának, erről tanúsítodik *A szabadság szerető ember tizparancsolata* című írása is, amely egyfajta credója a modern demokráciában a köz javáért is felelősséget érző és felelősen cselekvő embernek.<sup>160</sup>

A társadalomszervező értelmiség vezető szerepét szervezőképessége és tehetsége alapozza meg, ezért a demokráciában is érvényesülnie kell a vezetők kiválasztásakor az egyéni rátermettség, kiválóság, képzettség és tehetség szempontjainak. Bibó úgy vélte, hogy a modern demokráciában is a kiváloknak kell irányítaniuk, annak garantálása mellett, hogy mindenkinél beleszólása van munkakörülményei, életfeltételei és vezetői megválasztásába. Mert „egyik embernek a másik emberrel szembeni kiszolgáltatottsága a legszörnyűbb, Szentlélek elleni vétek, hogy ezt a kereszteny morális kifejezést használjam. Sem a demokráciának, sem a munkásigazgatásnak nem az a lényege, hogy magas szakértelmet igénylő döntéseket szakértelem nélküli tömegek hozzanak meg; a lényege az, hogy az ember politikai, közösségi munkafeltételeinek a megszabásában saját bizalmát bíró vezetők vezetése mellett tudjon dolgozni és közösségi életet élni.”<sup>161</sup>

Így teljesedik be a hatalom jelenségek kiküszöbölésére irányuló európai kísérlet. „A modern demokráciában nem az az újság, hogy a modern demokrácia sokak közvetlen uralma, hanem az, hogy a modern demokrácia az uralom fogalmának, az uralom jelenségének a megszüntetésére irányul. A modern demokrácia erkölcsi követelménye az egyenlő emberi méltóság, ez azt jelenti, hogy a szabadságprogram jegyében minden embernek joga van kinyilvánítani azt a szándékát, hogy az őt irányító és kormányzó kisebbséggel nincs megelégedve, és joga van részt venni annak elmozdításában. [...] ...a modern moralizált demokrácia, amely nem a sokak uralmát, hanem az uralom megszüntetését tűzte ki, minden másnál jobb államformának bizonyult már eddig is.”<sup>162</sup>

<sup>160</sup> MTAKK Ms 5111/16. Megjelent: Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 190–191.

<sup>161</sup> Bibó István, 1982. 624.

<sup>162</sup> Bibó István, 1982. 617.

A modern demokrácia sarokkövének tekintett szabadság-fogalom kérdésében szintén közös platformot teremt Bibó a kereszteny, a liberális és a szocialista hagyomány képviselői számára, amikor az állam jelenségének és mindenféle vertikális vagy hierarchikus hatalmi szervezetnek a semlegesítését túzi ki a fejlődés végső értelmények. Ez a fejlődési folyamat azon alapszik, hogy az emberek először kis közösségeikben fejlesztik ki a személyes biztonság állapotát, a kölcsönös, szabad, intenzív és együttes, az emberi méltóságon alapuló ügyintézés gyakorlatát és ennek tapasztalatát. Majd amikor ezek az élmények a társadalom által kialakított külső formákban is jelentkeznek, akkor elkezdik ennek a kis közösségekben begyakorolt szellemiségnek az eredményeit, ha úgy tetszik objektivációit, jogukként követelni, ami így általános emberi szabadságjoggá válhat. Így lesz évszázadok alatt a kis szabadságokból az egész társadalom szabadsága és bátorsága, melyről Bibó szegedi politikatudományi előadásaiban a következő írja: „Egy társadalom bátorsága egyenes arányban van azzal, hogy a szabadságáért kiálló ember mennyire számíthat a másik emberre. A társadalmi szabadság ott kezdődik, amikor minden embert hasonló emberek tömege vesz körül, amely adandó alkalommal a közös szabadságért kiáll.”<sup>163</sup> Bibó István gondolkodásában tehát egy igazi eretnekség van, az erőszakkultusz, és az azt kiváltó hatalmi téboly, és ezek kiküszöbölését tartja az európai politikai fejlődés legfontosabb értelmények, az emberiség eddigi legnagyobb vállalkozásának.

Ravasz László keresztenység-felfogásának vizsgálatakor több hatást mutattunk ki, illetve megpróbáltuk röviden érzékeltetni szellemi orientációjának változását is. Korai munkásságának teológiai előfeltevései elsősorban a neokantiánus filozófia hatásának erőteljes érvényesülését mutatják, amely a teológia tudományként való felfogásának és a keresztenység történeti szempontú megközelítésének lehetőségét teremtette meg. A Bartók György által megalapozott értékteológiai irányzat művelői között a fiatal teológus Ravaszt is ott találjuk, ő azonban – követve a nyugat-európai (közelebbről német) teológiai hatásokat – az 1910-es évek második felétől kezdve fokozatosan a barthi dialektika-teológia felé orientálódik, és ennek alapján alakítja ki a maga teológiai rendszerét. Ebben a teológiai rendszerben ötvözödik a – Böhmtől örökölt – filo-

zófiai szemléletmód, és a vallási megismerés élményekben történő objektiválódásának elve.

Ravasz László korai teológiájának ihletői között Adolf Harnack, Albrecht Ritschl, Nagy Károly, Böhm Károly és idősebb Bartók György munkásságát találjuk, akik egyfelől a filozófiai gondolkodás felől megközelített teológia és a történetiségben megragadható keresztenység hagyományát közvetítették számára. Böhm filozófiai rendszere, amely az értékek rendszerére és a kanti filozófia alapjaira épült, jó eszköz volt Ravasznak ahhoz, hogy kiegészítve azt az élményközpontú vallásfelfogással, megalkossa saját élmény-teológiáját.

A neokantiánus hagyomány és a liberalizmus plauzibilitásvesztése azonban újfajta orientációs igény megjelenését érlelte meg a protestáns teológiai gondolkodásban, ami az 1920-as évek elejére be is következett a Karl Barth által képviselt dialektika teológia irányzatának színe lépésével és gyors térhódításával. Ez az irányzat a liberális vagy történeti teológia modern tudományos szellemét és eredményeit egyaránt kétsége vonta, és az evangélium helyes értelmezésének mércejéül a reformátori szellemű Biblia-tanulmányozást és az isteni kijelentéshez való viszony értékelő mozzanatát tette meg. Ennek a szemléleti váltásnak azonban nemcsak a korábbi hagyomány tévesztése jelentette az alapját, hanem az a megrázkoztatás, amit az első világháború kitörése jelentett. Barth és követői úgy vélték, hogy azzal, amit a porosz protestáns teológusok egy tekintélyes része tett Harnack vezetésével – hogy ti. nyilatkozatban támogatták a háborút –, a protestáns egyházak elvesztették erkölcsi alapjukat arra nézve, hogy politikai kérdésekben megnyilvánuljanak. (Ez a szemléletmód ugyanakkor bénítóan hatott az egyházak érdekkérvénysítő és közössége építő társadalmi szerepvállalására, aminek következményei Magyarországon nemcsak a két háború közti korszak nagy nemzeti katasztrófáinak „próbáin” mutatkoztak meg, hanem az 1945 és 1989 közötti időszak hivatalos egyházpolitikájában is, amely a szocialista Magyarország egyházakat megnyomorító politikai rendszerét Isten akaratából valónak tekintette.)

A barthi teológia és nyomán a Ravasz által képviselt Ige-teológia tehát döntően a liberális örökség romba dőlésére adott válasz volt; így az új irányzat lemondott arról, ami a liberális teológiai gondolkodás egyik jellemzője volt, hogy ti. Istenről a filozófia, a társadalom vagy a tapasztalat és az élmény is adhat válaszokat. Ilyenformán a dialektika teológia világtól való elfordulása a protestáns embert is elfordította attól, azaz

<sup>163</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 142.

egy mesterségesen megkettőzött világot hozott létre, amelyben a hit kérdései és a megélt keresztenység társadalmi konzekvenciái elváltak egymástól. A keresztenységet a reformátori módszerrel, nyelvezettel és emberképpel megközelítő protestantizmus nehézkesen tudott nyitni a politikum és a társadalom szférájának bonyolult és sokrétű változásai, problémái felé, mert a tudományos módszerrel történő bibliatanulmányozás és a teológiai liberalizmus eredményeinek felhasználása vagy meghaladása helyett teljesen elutasította azokat. Ez azt a problémát eredményezte, hogy a barthi irányzat szabadon hagyta a szociáletikai vonatkozású problémák területét, és nem tett a magáévá vagy nem alakított ki egy szilárd társadalmi elvet.

Ez a teológiai váltás Ravasz világnezeti orientációját a konzervatív hagyomány felé fordította, amiben nagy szerepet játszott a kulcselményeként definiált Triános-sokk és a modernitással szemben mély ellen szenvet mutató gondolkodói attitűd. A társadalmi, gazdasági és lelki válságon túl megosztottságot látott a reformátusson belül (a Baltázár Dezső képviselte teológiai irányzat a '20-as években még jelentős befolyással bírt), és külső veszélyek beszorítottságában érezte az egyházat, elsősorban a marxista ideológia fenyegetőnek tartott térhódítása és az oroszországi változások miatt.

A vallás, az egyház és a politika kapcsolatának felfogásában szerepet játszott az is, ahogy Ravasz, teológiájának keretei között Jézus alakját, a Szentlélek személyét vagy az egyház funkcióját értékelte. Jézus alakjának történeti megközelítését nem vetette el ugyan teljesen, de itt már Jézus megismerhetőségről az Isteniúságra helyeződött. A hangsúly „Jézus személyesen viszonyult minden helyzetben és kér désbén, de a maga személyéből dogmát sohasem csinált. Beszélt egy új eonról, amelyik benne eljött; egy jobb igazságosságról, amelyet a tanítványok elnyernek, ha őt követik; az Isten kedves esztendejéről, mely őbenne beköszöntött...”<sup>164</sup> Ebből következően a Szentlélek szerepét is Bibó értelmezésétől eltérő módon fogta fel, teológiájának keretei között elközelhető az a kitétel, hogy a Szentlélek az egyházon kívül is munkálkodik a társadalomban, elsősorban a kereszteny gyökerű értékek közvetítésével. „A Szent Lélek tehát a váltás művének a szubjektív, alanyi oldalát hajta végre, azt, ami az emberben valósul meg. A váltás az örökkévalóságban – ez az *Atya műve*. A váltás a történelemben

<sup>164</sup> Ravasz László, 1996. 76.

– ez a *Fiú műve*. A váltás bennem és benned, az emberben mint jelen valóság: ez a *Szent Lélek műve*. [...] Ha most azt kérdezzük, hogyan végzi el bennünk a Szent Lélek ezt a munkát, kettőt mondhatunk: *felszabadít* és *közösséget alkot*.<sup>165</sup> A felszabadítás az Isten szolgálatára való szabadságot jelenti, amelyben az ember mentes a földi kötöttségektől. A közösségetteremtő munka eredménye pedig az egyház, Krisztus népének közössége, és látható formában való intézményesülése. „Ez nem jelenti azt, hogy a Szent Lélek az egyházon kívül nem munkálkodik. Munkálkodik, csak óvakodunk attól, hogy összecseréljük az emberi szellem műveltséget alkotó munkájával. A Szent Lélek nem azonos az emberi szellem produktivitásával, mint ahogy Isten országa nem azonos a kultúrával. A Szent Lélek az egyházon kívül úgy munkálkodik, hogy fenntart és érvényesít egy humanitás-fogalmat annak a hirdetésével, hogy minden ember Krisztushoz tartozik, neki testvére, Krisztus mérteke az emberségek – akár elismeri az ember, akár nem – »Isten azért lett emberré, hogy az ember ne cselekedjék embertelenül« (Barth K.).<sup>166</sup> A társadalmi reformokat tehát olyan keretek között képzelte el, amely az egyház által preferált értékek mentén megy végbe, és ezen belül is leginkább a szociális jellegű problémák (szegénység, munkásság helyzete) megoldása foglalkoztatta leginkább.

Mindamellett érdemes megemlítenünk, hogy az Ige-teológia Ravasz László esetében nem jelentett teljes tabula rasa-t. Ezt ige hirdetői és egyházkormányzói munkásságának több mozzanata is igazolja, így prédikációiban az egzisztenciának sokféleségében szemlélt – a modern kori kihívásokkal küzdő – ember megszólítása, vagy a szociális kérdésekre – elsősorban az ipari munkásság közti misszióra – adandó egyházi válasz megfogalmazásának igénye. Ezek mind a gyakorlati teológust, a prédikáció hangsúlyát a közvetlen megszólítás jelentette élményre fektető lelkipásztort mutatják. Azt, amit Ravasz maga így fejezett ki: *vox viva evangelica*, az élő evangélium hangja.

A Bibóval való összevetés egyik legfontosabb mozzanata az egyház szerepével alkotott felfogásának tisztázása, mert ez mutatja a kettejük közötti szemléleti különbséget, azaz hogy Bibónál az egyház olyan szerepet játszik az európai fejlődésben, ami miatt nem engedheti meg magának a társadalomszervező intézményi szerep feladását, míg Ravasz

<sup>165</sup> Ravasz László, 1996. 100.

<sup>166</sup> Ravasz László, 1996. 102.

egyházfelfogása elsősorban a missziói munka szerepének felértékelődését, a világi ideológiai és szellemi irányzatoktól való függetlenítés igényét mutatja. „Az egyház legfőbb célja és rendeltetése az Ige hirdetése. Ezt semmi más a világon nem pótolhatja. Nem pótolhatja az egyház roppant kulturális jelentősége, ugyanakkora szociális szolgálata vagy politikai szerepe. Mindez csak következmény, igealkalmazás lehet.”<sup>167</sup>

Igy Bibó keresztenység-felfogása – amely, mint láttuk, jóval túlmutat azon, amit hétköznapi értelemben az európai fejlődés kereszteny gyökerein értünk, és hasonlóságokat mutat a liberális teológia keresztenység-képével – a pályakezdő, szintetizáló igénnnyel fellépő Ravasz teológiájával mutat egyezéseket. Míg Bibó munkássága azonban élete végéig a történeti teológia irányzatának jegyeit mutatja és megmarad ezen az állásponton, addig Ravasz már az 1920-as években megérkezik a barthi teológiához és gyökeres fordulatot hajt végre gondolkodásában, azaz teológiai szempontból a Bibóénál korszerűbb irányvonalat képvisel. Ennek magyarázatát azonban Bibónál már láttuk, őt nem a teológiai rendszerek, hanem a társadalomszervezés érdekli, így ő kettejük viszonyában „atipikus” teológussá, míg Ravasz „tipikus” teológussá válik.<sup>168</sup> Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Bibó – részben Horváth Barna hatására is – inkább egy angolszász típusú, a világra és annak problémáira sok szempontból nyitottabb, míg Ravasz egy porosz-német típusú, a kor szellemiségeinek és korszerűnek tekintett irányvonalának jobban megfelelő, a világot teológiai vizsgálódásaiból kizárti igyekvő álláspontot képvisel. Kétségtelen ugyanakkor, hogy nem feladatunk annak értékelése, melyik az érvényesebb, ez nem is merülhet fel kérdésként, egyszerűst tárgyunk nem indokolja, másrészt az ilyen formában feltett kérdés eleve hamis, mert azt sugallja, hogy választanunk kell, és kizárolagossá tennünk valamelyiket. Vizsgálódásunk – a bevezetésben megjelölt szempontnak megfelelően – arra irányult, hogy feltárjuk azokat az előfeltevéseket, amelyek a politikai-közéleti szerepvállalás kapcsán vagy a politikához való viszony összefüggésében ki-alakított álláspontjukat befolyásolták.

<sup>167</sup> Ravasz László, 1996. 118.

<sup>168</sup> Az „atipikus – tipikus” jelzők ebben a kontextusban Csepregi Andrásról származnak.

## Nemzet, nacionalizmus, alkot-vita

Bibó István és Ravasz László politikai gondolkodásában alapvető kategóriák a nemzet és a nacionalizmus, melyeket az alkot-diskurzus keretében fejtettek ki a harmincas-negyvenes években, amikor a magyar történelem – benne saját koruk – válságos időszakait vizsgálták, és kibontakozási utat kerestek a nemzet számára. Az alkot-vitában megfogalmazott álláspontjuk rekonstruálását és értelmezését összekötőm politikai és történeti előfeltevései és magukra vonatkoztatott szerepmintáik vizsgálatával.

Bibó István ebben a vitában Erdei Ferenc, Szekfű Gyula és Németh László koncepciójának értékelésével és összevetésével olyan tanulságokat fogalmazott meg, melyek a vita további, terméketlennek bizonyuló eszmefuttatásait lezárták, ugyanakkor illeszkednek az európai fejlődést értékelő politikaelméleti koncepciójába is.<sup>169</sup> Ravasz László a magyar szellemi élet meghatározó képviselőjeként természetesrőleg került bele ebbe a vitába, és azt a szekfűiánus történelemszemléletet tette magáévá, aminek Bibó teljes érvénytelenségét állapította meg, ennyiben álláspontjaik összevetése mindenképp fontos tanulságokkal szolgál.

A fejezetben rövid áttekintést próbálok adni a nemzetkarakterológia mint tudományág kialakulásáról és előfeltevéseiről európai és magyar kontextusban, hangsúlyt fektetve a magyar néplélektani és alkot-kutatások legkiemelkedőbb, a téma szempontjából fontosabb képviselőinek bemutatására, álláspontjuk rövid ismertetésével. Ezután Ravasz László és Bibó István nemzetfelfogását, a magyar politikai fejlődésről adott értelmezését rekonstruálom, vonatkoztatva azokat a vita többi – rájuk hatással lévő – szereplőjének állásfoglalására, majd összehasonlítom azokat egymással.

<sup>169</sup> Bibó Némethtel és Szekfűvel folytatott vitájáról lásd Dénes Iván Zoltán, 1999.

Azok a társadalmi, gazdasági és politikai folyamatok, amelyek termékeny táptalajt adtak a nemzetkarakterológiák megszületéséhez, többirányúak voltak. Egyrészt a XIX. században visszaszorult a klasszikus liberalizmus eszmerendszere Európában, másrészt annak egykor „szövetsége”, a nacionalizmus immár agresszív és kizárolagosságra törekvő változatokban is megjelent Kelet-Közép-Európa elnyomatás alatt élő, és többnyire az önálló állami léti kereteit nélkülöző kis népei politikai eszköztárában, lehetőséget kínálva nemzetállami törekvések igazolására és megvalósítására. A nacionalizmus ugyanis nemcsak az addig mélyen szunnyadó nemzeti összetartozás érzését ébresztette fel ezekben a népekben, hanem teret nyitott az önrrendelkezési és a nemzetiségi elv érvényesülésének is. Ezek jó hivatkozási alapot adtak az első világháború után létrejött tucatnyi kis államnak arra, hogy saját nemzeti identitásukat, nyelvüket és nem utolsó sorban a saját – fajtestvéreket minél nagyobb területen egyesítő – nemzetállamukat létrehozzák. Ezek a folyamatok, illetve az európai hatalmi politikát meghatározó status quo-t – Bibó kedvelt kifejezésével elve „nagyhatalmi koncertet” – alapjában felborító Párizs környéki békék, amelyek e kelet-közép-európai térség hatalmi viszonyait és az európai politikát addig döntően meghatározó Osztrák-Magyar Monarchiát és az Oszmán Birodalmat is eltüntették a térképről, szinte automatikusan kitermelték a nemzeti identitás meghatározására, a nemzeti lélek sajátosságainak felkutatására irányuló diskurzusokat. Az ilyen önmeghatározásra irányuló diskurzusok a nyugat-európai nemzetek szellemi elitjeit is foglalkoztatták, ezt a hanyatlástörténeti műfaj megszületése is mutatja, melynek igazi kibontakozása és nagy teljesitményei a XX. században jelentek meg, olyan szerzők tollából, mint Ortega y Gasset, vagy Oswald Spengler. E szerzők koncepciója döntően abból indult ki, hogy a nyugati civilizáció válsága szükségessé teszi az „elfáradt” nagy nyugat-európai nemzetek megújulását, és önmeghatározásuk újradefiniálását.

A nemzetkarakterológia, mint műfaj, a legnagyobb eredményeket Németországban hozta, ami nem véletlen, hiszen a napóleoni háborúkban elszenvendett megalázatásaiból a XIX. század végére magához tért, majd viharos gyorsasággal nagyhatalommá vált Poroszország számára nehezen feldolgozható problémát jelentett az addig autonóm kis államok és fejedelemek száraiban élő német társadalom nemzettudá-

tának homogenizálása, illetve a német arisztokrácia megváltozott társadalmi helyzetéből is következő szerepzavara, ami leginkább vezető helyzetének megkérdőjelezésében nyilvánult meg. A német nemzeti alkatról folytatott vita azonban a magyartól eltérően olyan problémák felé tudta fordítani a fiatal tudományág vizsgálódásainak fókuszát, amelyek feldolgozása közvetett módon vezetett a szociálpszichológia, mint önálló tudomány megszületéséhez.<sup>170</sup> Ebben a folyamatban legnagyobb szerepe Wilhelm Wundtnak volt (akinek a nyelv–mítosz–erkölcs fogalmi hármassága köré épülő munkássága nagy hatást gyakorolt idősebb Bibó Istvánra is), de meg kell említenünk Hugo Münsterberg nevét is.<sup>171</sup> Wundt és Münsterberg alapozta meg ugyanis többek között a szociálpszichológiának azt az irányzatát, amely a nemzeti lélektan – egyébként sikertelen – megalkotásának szándékát feladva, a társadalom nagy csoportjainak vizsgálata felé kezdtett fordulni. Ennek oka nagyrészt az a metodológiai és módszertani probléma volt, hogy nem sikerült a nemzeti jellem kutatása során olyan kutatási szempontok, vizsgálati módszerek kidolgozása, amelyek az alapvető tudományos elvárásoknak megfeleltek volna, és amelyek egy tudományág létrehozásának elengedhetetlen feltételei. Ráadásul a téma iránt érdeklődők számára áthághatatlan problémát jelentett annak igazolása, hogy egy embercsoportnak, vagy egy népnek lehetnek olyan – az egyénéhez hasonló – pszichológiai meghatározottságai, amelyek a kollektív cselekvést motiválják. Ezért minden nemzetkarakterológiai írást jellemz egyfajta fogalmi és rendszertani esetlegesség, ami annak köszönhető, hogy a szerzők teljesen önkényesen – többnyire a kor emberében élő sztereotípiák felhasználásával – emeltek ki az adott népre jellemzőnek vélt tulajdonságokat, majd ezeknek az adott néplélekben való releváns jelenlétéit történeti szempontokkal próbálták igazolni. Így olyan konцепciók születtek, amelyeknek az elemeit felcserélve, vagy ellenkező jelentéstartalommal megtöltve teljesen más végeredményt kaphatunk. A nemzetkarakterológiák ázonban – és ez a magyar alkot-diskurzus esetében is megfigyelhető – túlságosan is kiszolgáltatottá válhattak a politika számára. A mindenkor rendszer legitimációját megteremteni szándékozó politikai elitek ugyanis politikai-társadalmi nézetrendsze-

<sup>170</sup> Bővebben lásd Hunyadi György, 2001.

<sup>171</sup> Idősebb Bibó István munkásságáról lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 42–61. Pénzes Ferenc: Idősebb Bibó István filozófiai és néplélektani munkásága.

rüknek megfelelően találhatták meg azokat a nemzeti erényeket, amelyek az általuk preferált társadalmi csoportokat jellemezték. Ilyenformán a nemzetkarakterológiai viták irányvonalát mindig meghatározta az adott bel- és külpolitikai helyzet, ezért ezeket mindig a változó körülények tükrében kell szemlélnünk. A műfajnak ezt a kiszolgáltatottságát ugyanakkor részben az is magyarázza, hogy a kelet-közép-európai térség államaiban az alkati sajátosságok kereséséről folytatott diskurzus elsősorban nem a pszichológia, hanem a történettudomány, a filozófia és az irodalomtudomány keretei között folyt, mivel ezeknek az országoknak a nemzeti tudat erősítésére (nem egy esetben megtérítésére) irányultak törekvései, ezért a nemzeti múltban felfedézheto – alkati vonásokkal magyarázható – sajátosságokat, illetve a környező népektől megkülönböztető alkati, viselkedési jegyeket kerestek.

Németország egyre rohamosabb fasizálódásával a '30-as évektől kezdve egyre erőteljesebbé vált a nemzeti öndefiníciós kísérletek azon vonulata, amely az Európára és Magyarországra vetülő német politikai nyomás következtében a „germán fajjal” szemben próbálta meghatározni a magyar jelleget. Persze a germán szellemmel szembeni elhatárolódás igénye már a legelső magyar tanulmányokban is megtalálható (a leghatározottabban talán Prohászkánál és a népi irányzat képviselezőinél), de ez az igény akkor nem telítődött sajátos aktuálpolitikai felhangokkal. A magyar alkat-vita szempontjából szerencsének mondható, hogy Magyarországon nem születtek politikai megrendelésre írt karakterológiák (mint Németországban), ezért az asszimilációs kérdéssel kapcsolatban el-elhangzó negatív kicsengésű kitételeket leszámítva, ezekben az írásokban nem jelennek meg fajelméleti szempontok.

A nemzeti néplélektannal és a magyar alkatt egyediségével kapcsolatos első munkák is igen korán megszülettek Magyarországon. A tudományág rövid – de annál hevesebb vitákat kiváltó – karrierje még a XIX. században kezdődött Rónay Jácint tudományos igényű elemzéseivel, melyek közül kiemelkedik az 1847-ben megjelent *Jellemisme*, amely – Hunyadi György megállapítását idézve – több szempontból is megelőlegezte például Lazarus és Steinthal pszichológiai társadalomelemzését. Rónay, aki angliai száműzetése idején kezdett el igazán komolyan érdeklődni a téma iránt – ami többek között Darwinnal és Huxley-val fenntartott személyes kapcsolatának is köszönhető –, kiemelkedő figurája volt a magyar tudományos életnek, amit mutat az is, hogy hazatérése után az akadémia tagja és udvari nevelő lett.

### A Háromi nemzedék

A harmincas években az alkat-vita egyik központi alakja Szekfű Gyula volt. Munkássága több szempontból is meghatározta a vita irányvonalát. Egyrészt ő volt az, aki ezt az eredendően filozófusok, irodalmárok, vagy publicisták által művelt műfajt a történettudomány fenntartásága alá vonta, így az alkat-vita kereteit arra használta fel, hogy saját – a Habsburg birodalmát utólag legitimálni akaró – történelemszemléletét igazolja. A két világháború között Magyarországon egy, a nemzeti alkatról történeti kontextusban lefolytatott vita, egy vesztes világháború és a trianoni békeszerződés okozta megrázkoztatás hatása alatt amúgy sem szolgálhatott egyebet, mint a történeti magyar állam fennmaradásának esélyeivel és a magyar függetlenségi törekvésekkel kapcsolatos álláspontjukat igazolni akaró tudományos, szellemi és politikai elitek önlegitimációs bázisát.

Szekfű történelemszemléletének alapvető kategóriáit a „nagymagyár” és a „kismagyár” politika meghatározása alkotta, szemléleti keretét pedig ezek szembeállítására alapozta. Szándéka szerint deheroizáló történetírást akart művelni, amikor megírta később oly sokat támadott A száműzött Rákóczi (1914) vagy a Hárrom nemzedék (1920) című könyvét (amelyek közül csak az utóbbi született az alkat-vita részeként), de valójában nem tett más, mint hogy a függetlenségi „kuruc” szemléletű történetírás helyett egy más módon egyoldalú, Habsburg-párti „labanc” történetírást művelte. Koncepciójának lényege szerint a történeti magyar állam szétbomlásáért alapvetően három tényező a felelős. Egyrészt a „kismagyár” politizálás a XVI–XVII. században, amely a törvényes király alatt történő országegyesítés helyett Erdélyre, a protestantizmusra és a törökre támaszkodva próbálta elérni a magyar függetlenség illuszórikus célját, másrészt a Kossuth által képviselt liberalizmus térhódítása, harmadrészt pedig a „kismagyár” politikusok által gerjesztett álproblémák (így a kiegyezés közigögi konstrukciója) körüli viták a XIX. században, amelyek elvonták a figyelmet az országon belül felgyorsuló asszimilációról és a nemzetiségek országon kívüli térhódításáról.

A „kismagyár” és „érzelmi” politikus alakja, amely leginkább a liberalis Kossuthban testesült meg, Szekfű számára ellenségek volt, önképét pedig azok a „nagymagyár” politikusok jelentették, akik európai kitekintésű politikát műveltek, és a Habsburg birodalomba való

magyar betagozódást a nyugati fejlődésbe való bekapcsolódással azonosították. Ezért lett Szekfű számára a magyar történelem a germán-keresztény kultúrkörbe való bekapcsolódás története, amelynek legideálisabb keretét a Habsburg birodalom jelentette. A számnálzott Rákóczi körüli botrány és elutasítás ugyanakkor megérlelte Szekfűben azt a következtetést, hogy a „nagymagyar” politikus felelősen politizál, de népszerűtlen, míg a „kismagyar” felelőtlennel politizál, de népszerű. Ebből a sértegésből nem tudott kilépni, mint ahogy a meghaladni kívánt kuruc-labanc ellentétet sem tudta feloldani, mert bűnbakot keresett, nem pedig okokat, koncepciójának pedig egy célja volt, fenntartani a birodalom és a kiegyezés érvényességének látszatát.

### A vándor és a bujdosó

A Hárrom-nemzedék körüli viták nagyrészt elültek, mire megjelent 1936-ban Prohászka Lajos *A vándor és a bujdosó* című – később a témaiban elsőrendű hivatkozási alappá vált – könyve, amely egyébként jóval korábban elkészült, de csak ekkor került a nyilvánosság elé. Prohászka ebben a könyvében – szellemi elődeihez hasonlóan – a magyar lelke alkat szubsztanciális lényegét, esszenciáját kívánja megragadni történeti szempontok bevonásával.<sup>172</sup> Célja az volt, hogy a német (vándor) és a magyar (bujdosó) alkat sajátosságait feltárva, elkülönítse azokat egymástól. E mellett azonban értekezik az európai kultúrtörténet nagy korszakainak megfeleltethető lelkei alkatról, egy-egy nemzetben találva meg azok jellegzetes kifejlődését. Így ír a *kifejező* (antik görög), a *szervező* (ókori római) ember típusáról, a kora középkor emberét jellemző *zarándok* típusról, vagy a *quijotista* (spanyol), a *stilizátor* (francia) és a *telepes* (angol) lelke alkatról.

A legterjedelmesebb részt természetesen a „bujdosó” magyar jellem leírása foglalja el a műben. Prohászka sem tud szabadulni attól a csábítástól, hogy szubjektív szempontok szerint összeválogatott pszichológiai kategóriából egy közhelygyűjteményt állítson össze, amikor arról ír, hogy a magyar lelke alkotot egyszerre jellemzi a habituális gyermekesség,

<sup>172</sup> Nagyon kifejezőnek tartom a témaival kapcsolatban a Trencsényi Balázs által használt „esszencialista diskurzus” megjelölést, amelyet tőle vettettem át. Lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2001. 175–207. Trencsényi Balázs: Az alkotó diskurzus és Bibó István politikai publicisztikája

a szellemi affektivitás, szalmalángtermészet, vagy a bőszültség, amiket összefoglaló név által magyar *finitizmusnak* nevez. (A legnagyobb karriert kétségtelenül ez a magyar „tulajdonsággyűjtemény” futotta be, azok a szerzők, akik magyar karakterológiát próbáltak írni Prohászka után, nem igen tudtak elvonatkoztatni tőle.) A finitizmus kettős természetű jelenség, pozitív oldalán az illúziók, negatív oldalán a függetlenségvágy állnak. Ezen túl vannak bizonyos alapélmények, amelyek meghatározzák, ilyenek a szabadságvágy, a függetlenség féltése, vagy az elrendeltettség hite; a tompa rezignáció, ami a csüggédtséghoz és a passzív rezisztenciához vezet. Hogy logikailag mennyire nem következetes Prohászka gondolatmenete, az a passzív rezisztencia fogalmának a tárgyalásánál is megmutatkozik, mert a passzív rezisztencia – írja Prohászka – a szláv lélek ből került át a magyarba, a kollektív bűntudat-hoz hasonlóan, amely szintén a csüggédtség következménye.

Mindazonáltal vannak a könyvnek figyelemremélő megállapításai is: Amikor a magyar kultúra politikai meghatározottságáról értekezik, a következőket írja: „A magyar szellemi glóbus nem esztétikai, nem theoretikus, nem erkölcsi-vallási, de nem is gazdasági-szociális, hanem jellemzően hatalmi igérkezésre alakult. Azt lehet mondani, hogy nálunk egyedül a politika az önmagáért való, autonóm kultúrterület és a kultúrának minden más ága tőle függ, és a benne való részesedés arányában érvényesül. [...] az egyéni kezdeményezés is csupán a hatalom attribútumaiban tud gyökeret fogni [...] Tét és ellentét – hagyomány és megújulás – egykép hatalmi indítékokra vezethető vissza.”<sup>173</sup> Végkövetkeztetése mindenkorral negatív, mert az általa adott magyar fejlődéstörténetben egyetlen sikeres vállalkozás van, a keresztény kultúrkörbe való bekapcsolódás eszmei programjának megvalósítása, „és azóta is ebből az eszméből élünk és általa vagyunk”.<sup>174</sup>

Prohászka könyve vegyes érzelmeket váltott ki a kortársakból, bár fogadtatása inkább pozitívnak mondható, Babits – akire nagy hatást gyakorolt *A vándor és a bujdosó*ban megjelenő magyarságkép – például egy komoly tudományos munka igéretét látta a könyvben, és később is többször is reflektált rá, többek között a *Mi a magyar?* című kötetben szereplő írásában. Németh László viszont a finitizmus fogalmának megalkotását, és a magyar alkat némethez való viszonyítását bíráltá

<sup>173</sup> Prohászka Lajos, 1936. 146.

<sup>174</sup> Prohászka Lajos, 1936. 147.

Prohászka művével kapcsolatban. Szerinte ugyanis egy nép tulajdonságai nem foglalhatók össze egyetlen típusban, másrészt a magyar alkot nem a némettel; hanem a szomszédos országok népeinek alkával lehetne és kellene összeveretni.

### A Kisebbségben

A Prohászkát bíráló Németh László – aki, mint láttuk, szintén bekapsolódott a vitába – saját, a politikai elit kontraszelekciójáról és a magyarság válságáról kialakított koncepcióját leginkább Szekfű Gyula álláspontja kapcsán fogalmazta meg, mert előfeltevésük – a magyar válság belső okokra való visszavezetése – közös volt, így a kettő között – ahogy Bibó István is megállapította – „mély belső összefüggés van”.<sup>175</sup> Ugyanakkor a probléma (a zsidó és sváb térhódítás okai) és a kérdés (*hol veszett el a magyar a magyarban?*), amire válaszolni akart, Szabó Dezsőtől származott. Némethnek a *Kisebbségben* (1939) kifejtett alaptétele szerint a magyar kultúra és szellemi élet a XVI–XVII. századtól kezdve, főleg európai – tehát idegen – hatások miatt elveszítette belső fejlődésének organikusságát és saját ritmusát, majd a külső hatások nyomán erőltetve meghonosított mintákat kezdte el követni kultúrájában, és szellemi életében. Ennek a folyamatnak a legnyilvánvalóbb eredménye a nyelvújítás által okozott felhígulás a szellemi élet – főleg a kultúra, az irodalom és a nyelv – vonatkozásában. A szellemi élet felhígulása ugyanakkor a közösségi értékelés mintáinak torzulását (Nyugat-majmolas) és kontraszelekciót eredményezett a politikai és kulturális elit kiválasztódásában, mert az idegen mintákat erőltetetten meghonosítók, a „hígmagyarak” – ilyenek tartotta Kazinczyt, Jókait és Babitsot – többsége, míg az organikus belső fejlődés képviselői, a „mélymagyarak” – mint Csokonai, Berzsenyi, Ady, Móricz, Szabó Dezső – kisebbségbe és elszigeteltségebe kerültek, az értéket előállítók helyére pedig a silány alkotásokat produkáló írók léptek. A helyzet haszonelvezői a zsidó és sváb asszimilánsok lettek, akik „jöttmagyarak”-ként elfoglalták a zavarodott kulturális és nyelvi közeg tehetetlensége miatt a magyar szellemi élet kulcspozícióját. Ez a kontraszelekció és „térfoglalás” azonban a politikában is lejátszódott, azok, akik felelősen politizáltak, nem jutott-

tak a hatalom közelébe, érvényesülni az opportunisták, a mindenkor hatalommal elvtelenül magalkuvók tudtak. Németh szerint ez a szellemi-politikai kontraszelekció, valamint a kiegyezést pártoló politikusok érvényesülése okozta azt, hogy a magyarság kisebbsége került saját hazájában, az ország politikáját pedig idegen hatalmak érdekei határozzák meg. Kiutat egy olyan harmadik utas megoldás jelent, amely az irredenta sváb konzervativizmus és a zsidó baloldal között a magyarság igazi érdekeit valósítja meg, úgy, hogy a kisebbségi szerep helyett magát teszi példává. Ezt a feladatot képviseli és vállalja fel a kisebbségi magyarság ügyét támogató író – amelynek ideáltípus alakja saját normatív önképét is jelentette.

Németh László a középosztályt a túlzott sváb és zsidó térhódítás miatt ostromozó Szabó Dezső problémáját Szekfű nézeteivel hozta szintézisre, mert a *Kisebbségben* ugyanazt a logikai sort követte, mint a *Három nemzedék*, bár „Szekfű pamfletje konzervatív romantikus hanyatlás-történet volt, Németh Lászlóé pedig konzervatív elitista kultúrkritika és (persze öndefiníciós kísérlet) a kettő – mint láttuk – nem állt távol egymástól, hiszen Németh László Szekfű tételeit vitte tovább és radicalizálta”.<sup>176</sup> Eredményeit tekintve viszont meghaladta Szabó és Szekfű kérdésfeltevéseiit. „Olyan műfajt művelt, amelyben a középosztályi arányszámok módosításának történelmi megalapozása és a korabeli veszedelmekkel való szembeszállás elszántsága szétválaszthatatlanul volt jelen, és amely a külföldi mintakövetés és a nemzeti öntörvényűség szembeállítására vonatkozott. Ebből a csapdából még Németh László heroikus erőfeszítésével sem volt menekvés, hiszen a rosszul feltett kérdésre csak rossz választ lehetett adni. Kiváló tünetleírásai és helyzetértelezései, a nemzetté válás programideolójájának bírálata, szellemi igényessége és röpiratának forrásai mind-mind az »ádáz próféta« szerepéhez kapcsolódtak, amelyben a »kuruc« és a »labanc« értelmezések szintézisét kísérelte meg.”<sup>177</sup> Nyolcévnyi vívódás után azonban Németh László szakított Szekfű Gyula értelmezéseivel és 1943-tól (a *Második szárszói beszéd* után) végleg szembe is fordult azokkal, mert jövőképét – vele ellentétben – a polgárosodott középosztály szellemi és gazdasági erejére építette, és a parasztság polgárosodásától várta annak megújulását. Kérdésfeltevése még mindig a Szabó Dezső által meg-

<sup>175</sup> Bibó István, 1982. 384–385.

<sup>176</sup> Dénes Iván Zoltán, 1999. 218.

<sup>177</sup> Dénes Iván Zoltán, 1999. 86.

fogalmazott „hol veszett el a magyar a magyarban” problematika körül forgott, de immár az újabb – keletről érkező – gyarmatosítás elkerülése és a magyarság belső gyarmatosításának problémája foglalkoztatta. A megoldás a Kert-Magyarország, minőségszocializmus és értelmiségi társadalom víziójával megragadható jövőképében fejeződött ki. Ennek a jövőképnek az alapját egy közösségi metafizika alkotta, amelyben „a nemzet olyan normatív kultúr- és szekularizált vallási közösségg volt, amely egységes és a megsemmisítés fenyegetésével szemben mozgósítja erkölcsi tartalékeit”.<sup>178</sup> Az 1940-es évek közepén azonban Németh László a zsidó és sváb asszimiláció megtorpanásában olyan veszélyt látott, ami ezt az egységet fenyegeti. A zsidótörvények által öntudatra ébresztett „bosszúsomjas zsidóság” háború utáni megerősödését jósolta a „szemérmes kultúratisztelő” zsidókkal szemben, így a magyarságot belülről gyarmatosító zsidóság megint hatalmi pozícióba kerülhet, és ő lehet a Magyarországra varó békészerződés „súgója” is. A marxista észmerendszert és a sztálini típusú szocializmust elutasította és élesen bírálta, ezért 1945 és 1956 között kényszerű hallgatásra ítélték, de jövőképről, a demokratikus fejlődés által megteremtett, független Magyarországról és az értelmiségi társadalom „kispolgári szocialista” víziójáról nem mondott le később sem.

### A nemzet mint organizált gyülekezet

A magyar alkat-vita egyik legkiemelkedőbb teljesítménye (ami a vitára gyakorolt hatását illeti) az 1939-ben, Szekfű Gyula szerkesztésében megjelent *Mi a magyar?* című kötet, amelyben a magyar tudományos- és közélet Szekfű által felkért kiválóságainak tanulmányai kaptak helyet. A kötet legszínvonalasabb írása Babits Mihályé, aki elutasítja Szekfű álláspontját, mely szerint a zsidó és német asszimilánsok veszélyt jelentenének a magyar alkatra. Érdemes kiemelni még a kötet írásai közül például Kodály Zoltánét, aki egy zenei szaktudományi értekezést ad a magyar zenéről.

A *mi a magyar?*-ban Ravasz László is közölt egy írást, amelynek megítélése azonban az alkat-vitával foglalkozó tudományos értékelésekben meglehetősen negatív felhangot kapott, Lackó Miklós például

<sup>178</sup> Dénes Iván Zoltán, 1999. 219.

hivatkozott összefoglaló munkájában „jelentéktelen tanulmánynak” nevezi írását. Ravasz nem abban a fogalmi keretben írt erről a témáról, amiben a vita résztvevői egyébként otthonosan mozogtak. Magyarságfogalma nem illeszkedett abba a terminológiai keretbe, amivel akkortájt a magyarságtudomány művelői dolgoztak, bár a magyar történeti fejlődés kérdésében teljesen Szekfű álláspontját tette magáévá, ami azért is érdekes, mert tőle, mint az erdélyi (később magyarországi) protestantizmus egyik emblematikus figurájától, inkább a függetlenségi-protestáns hagyományok folytatását várhatnánk. Ravasz azonban sajátos magyarságképpel és nemzetfogalommal rendelkezett, melyekben központi szerepet a böhmi filozófiából örökölt értékközpontú gondolkodása és a politikát a reformátori hagyomány szemszögéből megközelítő teológiai álláspontja kapott. A magyarságot értékfogalomként, a kereszteny erkölcsiség nemzeti szintű megvalósulásaként határozta meg. „Mindebből azonban még csak az következik, hogy a magyarság eddig értéknél bizonyította magát, kozmikus szempontból éppúgy, mint emberi és történelmi szempontból; de nem következik az a nagy dolog, ami pedig reánk nézvén lényegesen döntő: a magyarság nemcsak állapot, hanem feladat is, nemcsak olyasvalami, ami létezik, hanem olyasvalami is, aminek lennie kell. A magyarságnak is alaptörvénye az, hogy legyen. Ezért olyan mély a Széchenyi látása és olyan helyes az ő tanításának összefoglalása ebben a mondatban: »Magyarország nem volt, hanem lesz.« Ezt eredetileg Széchenyi így mondta: »lennie kell«; egyszóval nem prófétált vele, hanem elénk írta a nemzet kategorikus imperatívusát.”<sup>179</sup> A bárti teológia alapjain állva nemzet és magyarság az ő számára egy cél szolgált: a keresztyén hitet és értékrendet, ennek a célnak a megvalósításáért kell jó magyaroknak és erős nemzetnek lennünk. Ebből a szempontból „magyarkérdés” és zsidókérdés között sincs számára különbség, mind a kettőnek egyféle megoldását látta: a missziót. Nemzetfelfogásában nem a politikai közösségg gondolata válik meghatározóvá, hanem a közös nyelv, a közösen átélt történelem és a „nemzeti lélek”, amely a kereszteny alapokra helyezett nemzeti egység kifejezője.<sup>180</sup> Az elszakított területek magyarságát a magyar nem-

<sup>179</sup> Szekfű Gyula, 1939. 29.

<sup>180</sup> A nemzetről az alábbi definíciót adja: „Elmondhatjuk, hogy nemzetté válik egy embercsoport, ha földrajzilag körülhatárolható helyen, egységes geofizikai előfeltételek mellett egy politikai szervezetben együtt él és közös történelem folyamán, közösen alakított életformák között, önnön élete célját igyekezik megvalósítani”. Majd később: „Nemzetté tehát

zet szerves részének tartotta, akikkel az anyaország nem áll politikai egységen. A nemzeti lélek szempontjából a nemzeti öntudatot tartja döntőnek, mivel „*a nemzeti lélek a nemzeti érték öntudatos felismerése és közös szolgálata*. Kiinduló pontja tehát az öntudat. Az öntudat lényege az, hogy benne szembefordulok az egész világgal s e világgal szemben magamat tudom, igenlem és akarom.”<sup>181</sup> Koncepciójában az érték és az öntudat fogalma a legmeghatározóbb, a magyar történeti és politikai fejlődés értelmét pedig – mint korábban is láttuk – teológiai sikra emelve határozza meg: „*Miután pedig a legmagasabb rendű ember a krisztusi ember, magyarságunkból következő kötelességünk: krisztusi emberekkel válni, hogy igazi magyarok lehessünk.*”<sup>182</sup>

Ravasz a *Mi a magyar?* kötetbeli írásán kívül több tanulmányban is foglalkozott a nemzet sorskérdéseivel, elsősorban a Trianonnal bekövetkezett nemzeti katasztrófa – egyszersmind saját megrázkoztató elmenyének – okait vizsgálva. Egyik ilyen tárgyú esszéje *A nemzeti egység lelke*, amelyben a magyar nemzeti érzés és a magyar szellem sajátosságából kiindulva vizsgálja és magyarázza a politikai elit rossz döntéseit, mindenkorán a néplélektan módszerét és saját filozófiai előfeltevéseit ötvözve.<sup>183</sup> „*A nemzet lelke egysége tulajdonképpen egy nemzet öntudatosságát jelenti, a nemzet öntudatossága pedig előfeltétele annak, hogy egy nemzet helyesen ítélijen, döntsön és minden erejét helyesen és gazdaságosan organizálja.*”<sup>184</sup> Márpedig a nagy nemzeti kudarcok a jó helyzetfelismerésen alapuló cselekvési program hiányában következtek be. „*A magyar mindig akkor bukott el, amikor öntudatának ez a meghasonlottsága bekövetkezett, s mindig akkor tudott valamit felmutatni [...] amikor összes erőit világos öntudatának vezetése mellett koncentrálni volt képes.*”<sup>185</sup> Az eszmefuttatás vége hanyatlástörténetbe fordul, mert csak a lelke és alkati adottságaival, fizikai és szellemi erőforrásával tisztában lévő, azokat jól szervező nemzet képes fennmaradni, a rossz döntések sorozata viszont a pusztuláshoz vezethet. „*Ebből következik, hogy a nemzet lelke egysége nemcsak a hasznos-*

*á közös sorsnak öntudatos vállalása szervez.*” (Ravasz László, 1938. III. 252–253. Ravasz László: A nemzeti lélek)

<sup>181</sup> Ravasz László, 1938. III. 254.

<sup>182</sup> Ravasz László, 1938. III. 255.

<sup>183</sup> Ravasz László, 1932a.

<sup>184</sup> Ravasz László, 1932a. 6.

<sup>185</sup> Ravasz László, 1932a. 6–7.

ságnak a kérdése, hanem a létfeljellemzésnek a kérdése is. A nemzet méltóságának tulajdonképpen fokmérője. Egy nemzet értéke öntudata egységében és világosságában rejlik, mint ahogyan egy ember szellemi értéke is öntudatának világosságán fordul meg. Egy népnek létfeljellemzésének a öntudat autonómus kifejlődésében, tehát lelke egységen gyökerezik.”<sup>186</sup>

A nemzet lelke egységet szérinte heteronomikus és autonomikus úton lehet létrehozni. Heteronomikus úton jön létre ez az egység, ha egy államférfi törvényt ad a nemzetnek, vagy „*a nemzetet egy hatalmas érzelmi megragadja, egysége fűzi és viszi magával. [...] Nem az érzelmi, hanem az öntudatos értelmi egység feltétele a megfontolt akarásnak és autonóm erkölcsiségnek. Az autonomikus út az, amely a nemzet lelke egységének megteremtéséhez erkölcsi értelemben jogosult, és amely az emberhez igazán méltó.*”<sup>187</sup> Nem az érzelmi fellángolások, hanem a szellemiség, mint *állandó minőség* tartanak össze egy nemzetet, a minőség viszont olyan kategória, amely kiváló vezetők példaadásán keresztül manifesztálódik a közösségi életében és magatartásában. Ilyen vezetői ideál Ravasz számára a legnagyobb magyar államférfinak tartott Széchenyi István, mert „*az állami és nemzeti életnek metafizikai mélységeibe, a szubstanciába legmélyebben Széchenyi István nézett bele*”<sup>188</sup>.

A nemzeti minőség devalválódását és a lelke egység meghasonlását a magyar politikai fejlődésben több okra vezeti vissza. Egyrészt a nemzetiségi meghasonlásra, amelynek következtében Magyarország szinte magától hullott szét, mert a magát magyarnak valló népesség aránya a történeti területen nem érte el az ötven százalékot sem. Másrészről a gazdasági és szociális ellentétre, amelyek egymásból következnek. Meghasonlást okozott a magyarság politikai közfelfogásában a felekezeti ellentét is, ez azonban történelmi örökség. „*Másfelől pedig az állami életben, a közhatalomban, a javak elosztásában, az érvényesülésben, egyszóval tehát a hatalmi gyakorlati szférában való elhelyezkedés tekintetében állanak szemben egymással.*”<sup>189</sup> Ha tehát meg lehetne szabadulni a hatalom kísértésétől, akkor ez nem jelentene nagyobb ellentétet, mint hogy az egyik ember szőke, a másik meg barna. A val-

<sup>186</sup> Ravasz László, 1932a. 7.

<sup>187</sup> Ravasz László, 1932a. 8.

<sup>188</sup> Ravasz László, 1932a. 8–9.

<sup>189</sup> Ravasz László, 1932a. 11.

lás ugyanis Ravasz megítélésében nem hatalmi, hanem hitbeli kérdés, „...a felekezet és a keresztyénség az örökkévalóság institúciója, de nem hatalmi kérdés”.<sup>190</sup> A meghasonlást okozó tényezők között a negyedik a műveltségi különbségekből fakadó ellentét, azonban ilyenre Ravasz szerint az élet természetéből adódóan szükségünk van. Ha ezek, a társadalmi csoportokat egymás ellen fordító különbségek nem oldódnak fel a társadalom egységében, akkor a legnagyobb ellentét maga körül csoportosítja a többi és kettészakítja a társadalmat. (Például egy vallási ellentét könnyen válhat – mint ahogyan vált is – egyúttal gazdasági, politikai, nemzetiségi ellentétté.)

A magyar fejlődés bukással végződő folyamatának – Szekfűtől származó – alapproblémája (a felelőtlen, tehát kuruc – felelős, tehát labanc politizálás szembeállítása) foglalkoztatta Ravaszt, és a magyar történelem legnagyobb politikai ellentététő is a Kelet felé húzó, Bécs-ellenes, protestáns „tiszai magyar” és a Nyugat-orientált, tehát Habsburg-barát, katolikus „dunai magyar” ellentében láta. „Ez a legnagyobb magyar politikai kérdés végighúzódik a XVI. és XVII. század véres harciban éppúgy, mint a XVIII. század felszín alatt csatázó áramlásában és a XIX. századnak nagy politikai harcában, amikor a nemzeti megújulás kérdése rövid idő alatt a nemzeti függetlenség és a nemzeti forradalom kérdésével kapcsolódott össze, most már ebben a formában: miképpen lehetünk európaiak, a nélkül, hogy megszünnénk magyarok lenni?”<sup>191</sup> A „tiszai magyar” viszont az ő gondolkodásában – Szekfűvel ellentében – nem kártékony és negatív kategória, mert Erdély és a protestantizmus – az ő gondolkodásában – a magyar történelem több válságos időszakában is a nemzeti megmaradás zálogát jelentette.

A magyarságot kívülről fenyegető veszélyek közül legnagyobbnak a nacionalista imperializmust és a szovjet mintájú kommunista forradalom importálásának lehetőségét tartotta, de a kisantantba tömörült, Magyarországgal ellenséges szomszédos országok pusztaléktól is fenyegetésként élte meg: „azzal a pusztá tényel, hogy ők [a szomszédos államok – T. M. L.] élnek, minket napról napra létféleben fenyegetnek,

<sup>190</sup> Ravasz László, 1932a. 17.

<sup>191</sup> Ravasz László, 1932. 222. (A nemzeti egység lelke és A nemzet lelke egysége című írások címében mutatkozó hasonlóság nem véletlen, tematikáját és gondolatmenetét tekintve a két cikk hasonló, de az utóbbi valamivel részletesebb és bővebb, illetve négy évvel korábbi is, mint a másik. Itt az utóbbiból idéztem.)

fogyasztanak és támadnak.”<sup>192</sup> Egyértelmű, hogy mindebből Ravasz számára egy dolog következett: elfogadni és támogatni azt a történelemtársi szemléletet és politikát, amely a monarchia fennmaradását és a kiegészítés által létrehozott politikai szerkezetet utólag próbálja igazolni. Úgy látta, hogy az Ausztriával való kiegyezés szükségszerűsége „kőkemény valóság” volt a magyar politikai elit számára, ha az ország nagyhatalmi státusát és annak kereteit, a monarchiát fenn akarta tartani. „Miután Magyarországot részben, Ausztriát egy kis mag kivételével egészen olyan nemzetiségek lakták, melyeknek természetes lelki középpontja az ország határán kívül esett, előállott az a szinte lehetetlen feladat, hogy politikailag összetartsunk egy országot, amelyik fajilag centrifugális elemekből áll. A monarchia olyan politikai, mondjuk hatalmi alakulat lőn, amelyik annyiban válik anakronizmussá, amennyiben nem sikerül a politikai közösséget lelki közösséggé tennie. A tragédiát fokozta, hogy amikor megjelent a probléma, már megoldhatatlan volt: amíg meg lehetett volna oldani, nem vette észre senki.”<sup>193</sup> A monarchia hatalmi szerkezetének magyar és osztrák szupremáciára alapozott dualitását a közép-európai hatalmi „cement-blokk” egyensúlyi feltételének tartotta, ezért nem támogatta a trializmus kialakítására irányuló „illuszórikus szláv törekvéseket” sem. Az 1867-es kiegyezést az 1848-as polgári és függetlenségi vívmányok beteljesedéseként értékelte, hiszen – ahogy fogalmaz – amaz emenek a betetőzése és úgy viszonylanak egymáshoz, mint „virág a gyümölcshöz”, szembeállításuk pedig kártékony és felelőtlen politikai magatartás. A felelőtlen politikus alakja elsősorban a nemzetiségekkel szembeni előzékenysége miatt Magyarország területi integritását kockázta Kossuthban testesült meg, a kiegyezéssel létrejött dualista monarchia Magyarországa pedig a független magyar államot jelentette számára, mint a magyar politikai elit tagjai közül sokaknak. A trianoni katasztrófában is elsősorban a birodalmi keretek között függetlenné vált Magyarország bukását hangsúlyozta, ugyanakkor sohaiból érződik a monarchia – realitásként kezelt – politikai viszonyainak a kiegyezés által teremtett hamisága, az abban foglalt harmincmilliós magyar állam illúziójával együtt. „Eldobtuk a fegyvert – a Rákócziak nemzete egy kardvágást sem tett annak a Magyarországnak a megvé-

<sup>192</sup> Ravasz László, 1932a. 16.

<sup>193</sup> Ravasz László, 1924. 11.

désére, amelyet végre valahára függetlenné nyilvánított. Úgy vészett el minden, mint egy tettenért szamár, amelyről lehúzzák a tigrisbőrt.”<sup>194</sup>

A magyar tragédia megakadályozását a birodalmi kerekek fenntárával elérni akáró konzervatív politikusok – Széchenyi és Tisza István – ilyen körülmények között a legnagyobb és „legegészegesebb elmék” voltak, akik reálpolitikai döntéseikkel szolgálták a nemzet érdekeit. Tisza, az „ezüst Szent Gergely lovag” egyéniségeben „tragikusan” érvényesült a reálpolitikai megfontolás, mindaz, amit Kant a „gyakorlati ész primátusának” nevezett, és praktikus szellemisége révén „géniuszszá” tisztult, aki számára az etikai szempont bírt döntő érvényességgel. Ezzel saját erkölcsi felfogásának áldozata lett, miközben politikai alapdogmájává, öntudatának lényeges részévé vált maga a dualizmus: Ellenfelei pedig, „[a]z érzelmi politikusok, akik a nemzet függetlenségi aspirációit borzolgatták, – Aeolus barlangjában oldozgatták a szellek láncait, mikor a kis magyar tutaj libegve járt az óceánok felett; kis vívmánypolitikusok, akik egy darab nemzetiszínű szalagért képesek voltak kockára venni Deák művét; a pojácák és obstruktorok, akik megakadályozták, hogy a hadsereg akcióképes legyen; a teoretikusok, akik a választójoggal a parlament színvonalát szállították volna le és magyarságát törték volna össze”.<sup>195</sup> Így Tisza István bukásában a magyar történelem tragédiája valósult meg, mert amíg Széchenyivel, Rákócziival és Zrínyivel „csak” egy nagy ügy bukott el, addig Tisza Istvánnal Magyarország.

### A magyar alkotottak

#### Erdei Ferenc hatása

Bibó számára az esszencialista diskurzus meghaladása sajátos politikai-elméleti megközelítésének, illetve a falukutató szociográfia és irodalom eredményeinek (közelebbről Erdei Ferenc írásainak), illetve a Németh László és Szekfű Gyula közti vita áttematizálásának hozadéka volt. A hagyományos – nemzeti jelleget feltárnival igyekvő – nemzetkarakterológia módszertanát – mint később látjuk – alapvetően elhibázottnak

<sup>194</sup> Ravasz László, 1924. 15.

<sup>195</sup> Ravasz László, 1924. 23.

és tévútra vivőnek tartotta, ezért nem alkati sajátosságok kimutatásával, hanem szociálpszichológiai jellegű vizsgálódással, illetve a társadalomfejlődés történeti kontextusba ágyazott elemzésével közelített a kérdéshez. Szemléletmódjának érzékelhetéséhez *A mai különbség szemlélete a magyarságról* című 1936-os írását célszerű először elővennünk, mert időrendben is ez az idevonatkozó szövegei közül az első. Annak ellenére, hogy ez az írás elsősorban a különbség szemében kialakult magyarságképet kívánja felvázolni, egyúttal mutatja Bibó igényét az alkadiskurzus keretének meghaladására. Egy nemzet vagy nép jellemző tulajdonságai ugyanis jellemző magatartásokban és nem alkati sajátosságokban jelentkeznek – szögezi le rögtön az írás elején – mégpedig olyan magatartásformákban, amelyek a közösség lelki, szellemi és szervezeti egyensúlyának létrehozását, azaz közösségi formák kialakítását teszik lehetővé. Ugyanakkor óvatosnak kell lennünk a közösségi formák jellemzőinek feltáráásánál, mert az egyéni magatartásformákból levont következetések félrevezetők lehetnek. „Érzelmi, erkölcsi és értelmi tulajdonságok csak a viselkedési formákon keresztül rögzítődnek meg, s egy nemzet egész erkölcsi és szellemi struktúrájáról nem kaphat a különbség pusztán az egyes embereken keresztül képet, csak akkor, ha az egyes emberben megnyilvánuló vonások az erkölcsi, politikai, szellemi kultúra objektív jelenségeiben és teljesítményeiben is megerősítést nyernek. Az egyes emberről szóló kép tehát önmagában elsősorban a viselkedési kultúra képe lesz.”<sup>196</sup> Azaz Bibó itt megint a már jól ismert társadalmi objektiváció jelensége felől értelmezi a társadalmi értékek és a közösségi intézmények kialakulását, melyekről – és ez az idézett részből kiderül – nem lehet az egyes ember viselkedéséből képet alkotni, legalábbis *nem Magyarországon*, mert a nyugat-európai társadalmak esetében az emberi méltóság magától értetődöttsége mutatja a megélt forradalmak felszabadító és a demokrácia révén alapvető élménnyé tett hatását és ennek az egyéni magatartásokban való leképeződését. A magyar társadalom feudális tagoltsága azonban a magyar viselkedéskultúrát is tagolta, a különböző társadalmi osztályok viselkedésmintáit pedig egymáshoz való viszonyításukban idegenné és különbözővé teszi, azaz hiányzik az egyetemes emberi méltóság társadalomban rögzült képe. Ez az, amit a magyar szellemiségről különbözőn kialakult – három vonatkozásban vizsgált – kép is megerősít, mert a *téhetség* vonatkozásá-

<sup>196</sup> Bibó István, 1986. I. 153.

ban a magyar ilyenként ismert nép, általános műveltsége, amit a külföld már inkább közép-európai vonatkozásban szemlél, a nyugatit lexikális értelemben meghaladó, ugyanakkor megértésben és megítélésben bizonytalan, a szellemi világkép esetében pedig már a közép-európai – és így a magyar – ember világképének teljes átpolitizálódása mutatkozik. „A közép-európai ember az utóbbi száz esztendőben, de főleg a háború után az egységes emberi világképet élesen szemben álló politikai világnezetekkel helyettesítette, s Nyugat-Európát is – a nyugat-európaiak előtt nagymértékben érthetetlen módon – elsősorban politikai jelenségeinek ferde tükrén keresztül akarja megérteni, természetesen sikertelenül.”<sup>197</sup> A külföldön kialakult magyarságkép szervetlen és esetleges mozaikjában csak a magyar arisztokrata alakja jelent „önmagában zárt, kifelé egyöntetű” képet, de összességében „[a] magatartások emberi és magukért való jellege az, amit a külföldi a magyarságnak vele szembefordított arcáról gyakran hiányolni kénytelen”.<sup>198</sup>

Bibónak az alkot-vita kapcsán kifejtett álláspontjára elsősorban Erdei Ferenc realitásérzéke és a szociográfia tudományos igényű művelésének szándéka volt szemléletformáló hatással. „Általában azzal szokták kiemelni, hogy az inkább »publicisztikai« jellegű falukutató irodalomban az ő munkássága nagyobb tudományosságával tűnik ki. [...] Erdei munkássága tökéletesen és maradéktalanul beleillik a magyar parasztág válságának az irodalmába: írói lelkismeretből fakad, tudományos értékű igazságokat állapít meg és politikai hatásra irányul. Sem irodalom, sem tudomány, sem politika magában, hanem egyetemes érvényű megtámadása az irodalom, tudomány és politika világában egyaránt jelentkező és egyaránt válságba vivő illúzióknak. Ami Erdei műveinek nagyobb tudományos hitelt ad, az nem »tudományos« jellegük, hanem a bennük foglalt leszámolás bátorsága, teljessége és termékenysége. Erdei központi tétele az, hogy ami itt válságban van, az maga az egész parasztleírásban”.<sup>199</sup>

Erdeinek a paraszti életforma válságáról szóló írásait (*Futóhomok*, *Parasztok*, *Magyar Város*, *Magyar Falu*) Bibó alapos elemzés tárgyává tette, és kiemelte belőlük azokat a gondolatmeneteket, amelyek ennek a társadalmi rétegnak az egyre ellehetetlenülő helyzetét előidéző prob-

lémákat tárták fel, majd beépítette azokat saját koncepciójába. A paraszti életforma válságának tudományos igényű feltárása és leírása nyilvánvalóvá tette számára, hogy az úri középosztályban élő illúzió, amely azt feltételezte, hogy a magyar parasztság egy életformájával alapvetően elégedett, a termelőmunkában magát kiélő, politikai síkon érdekeket a kisgazdapártban érvényesítő tudó rétege a magyar társadalomnak, végleg szertefoszlott és hamisnak bizonyult. A parasztság válságirodálma rámutatott arra is, hogy életkörülményeit tekintve a magyar paraszt nyomorog, vagy éppen szorító körülmények között él, hogy a birtokrendszer aránytalansága következtében a parasztság széles rétegeiben jelennek meg patologikus társadalmi jelenségek, mint az egyké, vagy a szekta; illetve, hogy a magyar paraszt nem hogy nem lojális az ő „vezető” osztályok iránt, hanem egyenesen ellentétesek érdekei ezeknek az osztályoknak az érdekeivel, anyagilag és erkölcsileg egyaránt. Nem igaz az sem, hogy a parasztság életformája természetközeli életforma lenne, a magyar falu pedig természeti jelenség. Azért nem – mutat rá Erdei nyomán Bibó –, mert a magyar falu ugyanúgy társadalmi jelenség, mint a parasztság rossz életkörülményei, így fennmaradása nem magától értetődő, hanem társadalmi és gazdasági viszonyok függvénye. A magyar paraszt minden *valakinek* a paraszta, tehát *valaki miatt* paraszt, míg a magyar falu a városok miatt marad falu. A paraszti életforma kényszer-jellegének reformját Bibó és Erdei az észak-nyugat-európai parasztság polgárosodásának mintájára képzelték el, ahol a parasztok nem falvakban élnek le az életüket, és társadalmi helyzetük tekintve inkább földművelő polgároknak, mintsem parasztoknak lehet tekinteni őket. Az a jelenség, hogy a magyar parasztság egy jelentős része kiterjedt tanyavilágokban él, szintén a paraszti életforma egyértelmű válságütönete, hiszen a tanya – Erdeinek ez a megállapítása reveláció erejű volt Bibó számára – egy termelési időszakhoz kötött ideiglenes lakóhely, ahol csak tavasszal és nyáron tartózkodnak a gazdák, egyébként mezővárosi lakóhelyükön élnek. Az, hogy ez nem így van, rávilágít a magyar paraszti életforma kényszer-jellegére, mert „legfontosabb jellemzője, hogy benne erkölccsé vált a szüntelen munka és minden életmegnyilvánulás alárendelődött a termelésnek. Nem is lehet másképp, mert a paraszt nemcsak önmagát látja el, hanem egy fölötte álló társadalmat is.”<sup>200</sup> Ilyen körülmények között érthető az, amit Erdei ír,

<sup>197</sup> Bibó István, 1986. I. 158.

<sup>198</sup> Bibó István, 1986. I. 159.

<sup>199</sup> Bibó István, 1982. 328–329. Bibó István: Erdei Ferenc munkássága...

<sup>200</sup> Bibó István, 1982. 330–331.

hogy a parasztkultúra *elemi*, mert minden megnyilvánulásával a termeléshez és annak eszközeihez van kötve, míg a paraszti életforma *közösségi*, mert nem egyéni teljesítményekből épül fel, és nem old meg egyéni helyzeteket sem, ugyanakkor *általános*, mert mindenki részt vesz a kialakításában, formálásában, tehát mindenki alkotja, és mindenki él vele.

A politikai hatalom birtokában lévő arisztokrata elit törekvése, hogy a paraszti kultúrát, mint autentikus magyar kultúrát, és a „természetközeli” paraszti életformát mint autentikus magyar életformát állítsa be, azt a szándékát volt hivatva elfedni, hogy a parasztságot benntartsa abban a rendies, jobbágyias helyzetében, amelyben él. A magyar társadalom hierarchikus, rendi maradványokkal megterhelt szerkezetét – benne saját hatalmi helyzetét – ugyanis csak úgy tudja megtartani, ha elzárja a parasztság elől a felemelekédés, a paraszti létfelvételről való kiemelkedés útját. A falukutatók és a népiek parasztromantikája pedig, amelyben a magyar kultúra és politikai élet problémáinak orvosságaként jelenik meg a paraszti életformához való visszatérés, hasonlóan kártehelyi és hamis ábrárand, mert egy válságban lévő kultúrával akarja orvosolni a magyar társadalom problémáit.

Erdei írásainak hatására Bibó a paraszti életforma válságának tünetei és a magyarságtudomány központi kérdése között párhuzamot állít fel, bár ő maga a magyarságtudomány legnagyobb problémájának építeni ezt a párhuzamot látja. Mivel a paraszti életformához való visszatérés nem jelent megoldást a nemzet politikai problémáira, a magyarság mibenlétét kutató tudomány teljesen vakvágányra kerül, amikor a már említett párhuzamra alapozza kutatásainak irányát. „A magyarságtudomány alapjául [...] felvenni szokott előfeltevést a következőkben foglalhatjuk össze: a magyar nemzet kultúrállapotával valamiképpen válságban van, a maga sajátos jellegével, mélyebb alkatával, feladataival meghasonlásba, vagy legalábbis bizonytalanságba jutott, és az ezekkel való normális kapcsolatát, zavartalan viszonyát, egyenletes beidegződését elvesztette; minthogy szükséges, hogy ezt megtalálja és ehhez visszatérjen, [...] meg kell ismerni az igazi, hamisítatlan magyarságot, a tiszta magyar alkatot, a gyökeres magyar kultúrát; ennek a felkutatásának a legfontosabb területe a parasztság, minthogy a parasztság a magyar jellegnek, a magyar alkatnak, a magyar viselkedés és alkotások spontán, sajátos útjának tisztább és zavartalanabb formáit őrzi, mint a nemzet [...] többi rétege... [...]. Ez a szempont az, mely a magyar-

ságtudomány címe alatt ismert tudományterületeket és problémáfelvetéseket összefoglalja.”<sup>201</sup>

Bibó elutasítja a magyarságtudomány „sorstudomány” jellegét, mivel azok a tudományos kérdések, amelyek egy közösségi egészre kihatnak, elsősorban társadalomtudományi kérdések, nem pedig a nemzeti jelleg kérdései. Nem tartja elégének végiggondoltnak a magyarságtudomány vizsgálódásainak körét, és nem tartja indokoltnak azt a politikai és tudományos szempontot, amely a magyarságtudomány fokozott nemzeti jellegét vallja.<sup>202</sup> „Le kell tehát teljes határozottsággal szögeznünk, hogy a paraszti vagy magyar kultúra megismérésére irányuló kutatások és a magyar kultúra megújítására irányuló közösségi erőfeszítések között nincs semmi közvetlen összefüggés, s magától értetődő egy-értelmű kölcsönhatás. Felkutathatjuk a magyar népi zenét, a népi játékokat, a népi viseleteket, a népi jogszokásokat: a kutatások eredményéből nem következik magától értetődően, hogy mindeneknek a fenntartása és ápolása egyben a magyar kultúra megújulását és megerősödését jelenti.”<sup>203</sup> Ettől persze még Bibó fontosnak tartja a parasztság ügyének vizsgálatát, de a megoldást egészen másban látja. „Ilyen helyzetben nem az a feladat, hogy a magyarság »önmagára találjon« afeletti mozdulatlan elmélkedések révén, hogy »mi a magyar«, hanem az, hogy a közösségi, mint egész, a cselekvés síkján a maga problémáival való szembenézés és leszámolás útjain jöjjön olyan lendületbe, mely a parasztságot mindenestől kimozdítja, a maga elszigetelt, zárt életéből. [...] csakis a közös vállalkozás, a közös lendületű közösségi történés és cselekvés” révén oldódhat fel a paraszti életforma lehetetlen volta, s ha ez megtörtént, „akkor lehet azt várni, hogy a magyarság a maga jellegét, a maga kultúrális alkotásainak a harmóniáját a közösségi élményeknek, tapasztalatoknak és teljesítményeknek ebben a sorozatában újból megtalálja”.<sup>204</sup>

### A közösségi skizofrénia története és orvosságai

Bibó a „parasztromantika” tévűjait úgy oldja fel, hogy a közösségi skizofrénia problémája felé fordul, és a magyar jellegről folytatott vita

<sup>201</sup> Bibó István, 1982. 373–374. Bibó István: A magyarságtudomány problémája

<sup>202</sup> Bibó István, 1982. 373.

<sup>203</sup> Bibó István, 1982. 380–381.

<sup>204</sup> Bibó István, 1982. 381–382.

középpontjába a minden területen zsákutcába futott magyar társadalmi fejlődés tudatos reformjának igényét (földreform, közigazgatási reform) állítja, aminek pozitív jövőképét a paraszság helyzetének javítása jelenti, olyan nemzeti programmal, amely le tudja bontani a magyar társadalom rendi, anakronisztikus, ezért fejlődésképtelen szerkezetét.

A közösségi skizofrénia okairól és feloldásáról szóló *Eltorzult magyar alkot, zsákutcás magyar történelem* című esszéje a magyar politikai- és társadalomfejlődést történeti kontextusban – politikaelméleti és lélektani aspektusból – vizsgálja a XVI. század elejétől (a Dózsa-féle parasztfelkeléstől) 1948-ig, a tanulmány keletkezésének idejéig. Az eszmefuttatás kiindulópontja az, hogy a magyar politikai elit az ország vagy a nemzet válságos helyzeteiben soha nem tudott racionális és objektív szempontok figyelembevételével olyan döntéseket hozni, amelyek valós problémák megoldását szolgálták, hanem terméketlen vitákba bonyolódva próbálta meg elhárítani a helyzet megoldását. Ennek a helyes döntésre való képtelenségek Bibó három történelmi helyzetben látta katasztrófális hatását, az 1867-es kiegyezésben, valamint az 1914–1920 közötti, illetve az 1938–1944 közötti időszakban.

A legkatasztrófálisabb hatású, az 1944-es eseményekig elvezető rossz politikai döntés a kiegyezés volt, mivel olyan politikai-jogi konstrukció jött létre, ami alapvetően *hazugságra* és *félelmekre* épült. Az egyik oldalon a Habsburg-dinaszcia félelmére, hogy elveszítü birodalmát, a másik oldalon a magyar rendek félelmére, hogy a birodalom felbomlása a történeti Magyarország szétesését jelentené. A hazugság abból a tévképzetből származott, hogy a Habsburg birodalmat az európai politika és status quo felbonthatatlan egységének, mégkerülhetetlen politikai realitásának tekintették a magyarok és az osztrákok is, ráadásul mind a két fél túlbecsülte a másik érejét.

A dinaszcia látszat-alkotmányosságát biztosított a birodalom népeinek – ha már az egynyelvű, közös osztrák birodalmi öntudattal bíró monarchia kialakítása nem járt sikkerrel –, és legitimálni próbálta az 1860-as októberi diplomát, amely úgy biztosította az alkotmányos kereket, hogy a birodalom politikai szerkezetét lényegében változatlanul meghagyta. Magyarország számára persze az októberi diploma csak visszalépést jelenthetett 1848 alkotmányos parlamentarizmusához képest, ami éppen emiatt kiváltotta a magyar rendek passzív ellenállását. Hogy aztán Deák Ferenc, Eötvös József és a többiek mégis elfogadták az 1860-as politikai szerkezetnek a kiegyezéssel történő szentesítését, an-

nak – Bibó szerint – három oka volt. Egyrészt független magyar államot szerettek volna, másrészt inkább voltak az alkotmányos monarchia, mint a köztársaság hívei, harmadrészt szerették volna egyben tartani a történeti magyar államot. A kiegyezés Bibó értékelésében azt jelentette, hogy az első pont nem valósulhatott meg akkor, ha a másik ket-tőt meg akarták tartani, hiszen a magyar politikai elit tudatában az a félelem rögzült, hogy 1848-ban a nemzetiségek el akartak szakadni Magyarországtól, ezt azonban csak úgy lehet megakadályozni, ha Magyarország a birodalom, mint alkotmányos monarchia keretei között marad. Ez a logikai sor vezetett a Magyarország és a monarchia sorsközösségeit megfogalmazó politikai alaptételhez, így – az események utólagos értékelésében – Bibó beigazolódottan láta Kossuth jóslatát, miszerint ha majd a népek megindulnak a Habsburg birodalom felszámolására, akkor lesz cseh, horvát, szlovák és román légió, de nem lesz magyar légió.

Bibó ebből a pszichológiai helyzetből eredezte azt a következtetést, ami az esszé alaptétele is egyben, hogy 1867 után a magyar nemesség és a politikai elit meghasonlott önmagával és ötven éven keresztül olyan politikai konstrukciót igyekezett fenntartani, amely hosszú távon nem volt fenntartható és nem nyújtott keretet a politikai fejlődéshez (viszont a gazdasági és kulturális fejlődéshez igen). minden politikai akció alárendelődött a monarchia érdekeinek, így a kiegyezés érvényben tartásának, ami egyenes úton vezetett a választások meghamisításához, a nemzetiségek önrendelkezésének elutasításához, vagy éppen az erőszakos magyaráltási kísérletekhez.

A békészerződés következményeinek fegyveres úton való korrigálását felvállaló tanácsköztársaság bukása után, 1919-ben ehhez két rossz politikai tapasztalatot társított a politikai elit. Egyrészt azt, hogy a népek önrendelkezésének demokratikus alapelve szétbomlasztotta a történelmi Magyarországot, tehát az önrendelkezési jog alapjában elvetendő. Másrészt pedig a belső forradalom egyenes vonalban vezetett ahhoz a proletárrorradalomhoz, amely ki akarta irtani a polgárságot és az értelmiséget, tehát ez is elvetendő. Ez a két tapasztalat erősítette meg azt a szellemi irányzatot, amely 1867-et dicsőítette, mondván, hogy ha nem következik be az a két forradalom, amely a Habsburg birodalmat szétrobbantotta, és Magyarország megmarad a kiegyezés mellett, akkor nem bomlik szét a történeti magyar állam sem. Így vált lehetségesévé, hogy a kiegyezés bukása után sikerült egy politikai rend-

szert létrehozni Magyarországon, amelyben a '67-es „vívmányoknak” nagyobb becsülete és látszólagos érvénye volt, mint a kiegyezést követő években.

Ehhez a politikai tételezhet azután szükségszerűen hozzákapcsolódott az asszimilációs kérdés problémaköre is, amely az 1920-as évektől kezdve egyre erősebben volt jelen a magyar közéleti vitákban, és amely – Szabó Dezső megfogalmazásával elve – a gazdaság és a kultúra területén zajló zsidó és sváb „tervfoglalás” kérdése körül zajlott. Az a vág, mely szerint ezek a sváb és zsidó tervfoglalók nem képesek, vagy nem hajlandók asszimilálódnia a magyar társadalomba, Bibó szerint azért nem tartható, mivel a két háború közti Magyarország társadalmi struktúrája eleve olyan volt, hogy *nem tudtak mihez vagy kikhez asszimilálódnia* ezek a csoportok. Egy olyan társadalomban, ahol az úri középosztály a maga maradék kiváltságainak sáncai mögé húzódik, és minden eszközzel egy megmerezettségi társadalmi struktúrát akar fenntartani, ahol a parasztságnak nincs lehetősége nyomorított helyzetéből való kiemelkedésre, ott nem lehet a közösség egészéhez asszimilálódnia, mert a társadalom megkövült szerkezete ezt nem teszi lehetővé. Asszimilálni ugyanis egy közösség a közös vállalkozás érdekében és annak lendületével tud, de erre egy statikus, a társadalmi csoportok közti átjárást lehetetlenné tevő társadalom nem képes.

Ilyenformán a politikai helyzet hamissága és a társadalom anakronisztikus szerkezete nem eredményezhetett mást, mint rossz döntéseket. „Ez alatt a csaknem száz esztendő alatt a magyar nemzet olyan politikai és társadalmi konstrukciókban élt, amelyekben a dolgokat – a maguk nevén nevezni nemcsak hogy nem volt szabad, hanem nem is lehetett, ahol a tényeket nem az okok és okozatok egyszerű láncolatában, hanem azon kívül álló feltevések és várakozások jegyében kellett értelmezni és magyarázni, ahol álbajokra kellett pazarolni jó erőket, s ráolvasással gyógyítani valóságos bajokat, ahol a valóságos tennivalók körén kívül, s azokra való tekintet nélkül lehetett és kellett cselekedni, s ahol hiányzott a cselekedetek helyességének objektív mértéke és helyette a félelmek és sérelmek egy bizonyos rendszere szerepelt erkölcsi értékmérőként. minden eltorzulás, ami ez alatt az időszak alatt a magyar közösségi élet különböző területein megmutatkozott, valamilyen módon visszavezethető az alapvető politikai és társadalmi konstruk-

ció hamisságára.”<sup>205</sup> Így követik egymást hamis helyzetek, kártékony illúziók, rossz politikai döntések, míg nem egy egész politikai elit kerül hamis helyzetbe mind saját szerepét, mind az ország reális érdekeit illetően.

Bibó tehát elutasítja a közösségi metafizikát és nem beszél közösségi lélekről sem olyan értelemben, ahogy az egyén vonatkozásában tehetjük, mert félelmei, cselekedetei és tudata csak az egyénnek vannak – mondja. Ezek összegződése ugyanakkor eredményezheti egyfajta közösségi (lelki) alkat kialakulását, de a közös problémák megoldása szempontjából nem vezet eredményre, ha ezeket a közös vonásokat – és előfordulásaiak törvényszerűségeit – kutatjuk. A magyarság csak akkor tudja megtalálni a maga alkatát, hogyha közös célokért, közös lendülettel vállalkozva próbálja megoldani problémáit. „Le kell teljes határozottsággal szögezniük, hogy a magyar jelleg *megismerésére* irányuló törekvés és a magyarságnak, mint közösségnak a *megújítására* irányuló erőfeszítések között nincs magától értetődő, egyértelmű kölcsönhatás.”<sup>206</sup> Ez a momentum több szempontból is fontos Bibónál. Egyrészt azért, mert itt egyértelműen szakít azzal az esszencialista diskurzussal, amely az „ősi” magyar jelleg felmutatásától várja a magyarság társadalmi és kulturális megújulását, elsősorban – mint láttuk – Erdei Ferenc munkásságának hatására. „Semmi sem terméketlenebb, mint magunknak ez az érdekkességgel való felsallangozása, ez az »elátkozott királyfi« módjára való viselkedés, mely egyrészt a tehetsetlenség önmagát ünneplő kibúvója, másrészt a régi, Nagy-Magyarországra méretezett magyar és úri felsőbbrendűségi tudatnak egy kósza maradványa: E lelke beállítás számára minden megrázkoztatást jelent, hogy ha szembekerül azzal a tényel, hogy egy bizonyos távolságról nézve magyarnak lenni sémával sem érdekesebb, mint mondjuk lettnek vagy albának. Ami pedig egyáltalán nem borzasztó, mert ha lettek vagy albánok vagyunk, akkor sincs más dolgunk, mint az, hogy a valóságot szemügyre vegyük, s a dolgunkhoz hozzáfogjunk, s ha ezt meg tudjuk tenni, akkor tehetségesek vagyunk, akkor érdekesek vagyunk, s akkor kibontakozik igazi alkatunk.”<sup>207</sup>

Ebben a megállapításban Bibó nemzetfogalmának magva, a közös

<sup>205</sup> Bibó István, 1981. 275–276.

<sup>206</sup> Bibó István, 1981. 285.

<sup>207</sup> Bibó István, 1981. 283–284.

problémák megoldására entitássá szerveződő politikai közösség képe fogalmazódik meg, melynek európai kitekintésű kontextusát A nemzetközi államközösség bénultsága, és Az európai társadalomfejlődés értelme című írásaiból rekonstruálhatjuk. A nemzetté válás folyamata Bibónál a nacionalizmus által előkészített demokratikus fejlődésben kap értelmet, amikor a kevesek, azaz a kivállságosok államából a sokak, azaz mindenki állama jön létre. Olyan közösség, amelynek minden tagja az „alkotmány sáncai” mögé kerül, tehát egyformán alanya a politikai jogoknak és birtokosa a hatalomhoz való jognak. Ilyen szempontból a nacionalizmus, ahogyan az a nyugat-európai nemzetállamok kialakulásának folyamatában megjelent, demokratikus nacionalizmus volt, mert a demokratikus fejlődést előlegezte meg. „Az újkor és a legújabbkor demokratikus fordulatánál azonban immár nem a sokak uralmán volt a hangsúly, hanem ennél mélyebb és jelentősebb változásban: a minden ember egyenlő emberi méltóságát és szabadságát valló alapelt elfogadásán, ami maga után vonta az uralmon és a hagyományos uralmi presztízszen alapuló társadalomszervezetről a tárgyi teljesítményen és kölcsönös szolgáltatásokon alapuló társadalomszervezésre való áttérést, s egyben lényeges előrelépést jelentett a hatalom fokozottabb racionalizálása, mélyebb moralizálása és humanizálása, teljesebb igazolása, igazságossá, szabadságelvűvé, ellenőrzötté, értelmessé, tárgyilagossá válása irányában.”<sup>208</sup> Ebben a folyamatban különleges hangsúlyt kap a Bibó által koncepciózusan képviselt tudatos és programszerű társadalomszervezés, illetve az emberi méltóság magától értetődősége, mert „a szabad demokratikus közösségi tudat, akár a nemzeti önrendelkezés, akár a népszuverenitás, akár a gazdaság javaiban és irányításában való részesedés elveinek formájában jelentkezik is, sokkal érzékenyebb tömeglélektani jelenség, mert nem személyekhez, hanem tudatosan átérzett társadalomszervezési elvekhez, s azok jelképeihez kapcsolódik”<sup>209</sup>

Az európai kontextusba helyezett bibói nemzetfejlődési koncepció – mint ahogy politikai gondolkodása is – republikánus jellegű. Ezt olyan elemek mutatják, mint a kis közösségekben objektiválódó szabadság-észme hangsúlyozása, a nemzettudatot meghatározó patriotizmus, a törvények uralmába vetett hit, illetve az öningazgató, önkormányzó

közösségek hatalmi koncentrációt semlegesítő eszközöként és az állami tűlhatalom ellensúlyozásaként való beállítása.

Az európai fejlődés folyamatában kialakuló politikai közösségek számára, melyeknek lojalitása immár a közösség egészéhez és a közös célokhoz kapcsolódik (nem csak racionális, hanem emocionális szíkon is) az önrendelkezési elv biztosítja a nemzet demokratikus szabadságát. Az Eltorzult magyar alkot-<sup>210</sup>ban Bibó ennek az európai típusú fejlődésnek a hiányát és megrekedését diagnosztizálja a magyar reformkorral kapcsolatosan: „Ekkor formálódik ki egy mindenkorábban kiszélesedő magyar radikalizmus is, mely megpróbálja a reformkor politikai vezetőinek óvatos célkitűzésein túlmenye felbontani Magyarország teljességgel megmerevedett társadalmi hierarchiáját, s az ország társadalmi fejlődését teljes erővel belevinni az európai demokratikus és forradalmi fejlődés nagy folyamatába.”<sup>211</sup> A demokratikus szabadság pedig nem tudott a közösség ügyévé válni, mert a társadalmi reformok letéteményese és hordozója a liberális nemesség és nem a városi polgárság lett. „Hiányzott a rendi uralmi nacionalizmus és a demokratikus nacionalizmus szempontjainak és követelményeinek a világos elválasztása, ami a nemzetiségi kérdésben vezetett végzetes következményekre.”<sup>212</sup>

Bibó értékelésében a magyar politikai fejlődés zsákutcáját az okozta, hogy a demokratikus fejlődés, amely a demokratikus nacionalizmussal, az önrendelkezési joggal, valamint az egyén és a közösség politikai szabadságával, önkormányzásával kapcsolódik össze, nem vált politikai programmá Magyarországon, mert a politikai elit a levert szabadságharc következtében alapvetően hazug kiegyezést kötött a dinasztiaival, vállalkozó kedvét pedig elvesítette. A kiegyezéssel stabilizált Habsburg birodalmat Bibó nem tartotta a közép-európai népek békés együttélését megvalósító dunai államnak, és megítélése szerint nem szolgálta Magyarország érdekeit a monarchiában való bennmaradás sem, mert Magyarország azt hitte, hogy független, miközben Kossuth-kultuszát és a '48-as vívmányokat ápolta, amikor viszont önálló nemzetközi fellépésre szánta el magát, akkor döbbent rá, hogy sem hadserege, sem külügyminisztériuma nincs. Nem is beszélve arról, hogy az osztrák nemzeti tudat Bibó szerint nem létezett, ezt a szerepet a Habsburg örökösi tartományok „császári” öntudata töltötte be, és ennek erőltetése

<sup>208</sup> Bibó István, 1990. IV. 340–341. (Bibó István kiemeléseivel).

<sup>209</sup> Bibó István, 1990. IV. 341. (Bibó István kiemeléseivel).

<sup>210</sup> Bibó István, 1981. 259.

<sup>211</sup> Uo.

váltotta ki a birodalom önálló államisággal nem rendelkező nemzetiségeinek egyre hevesebb ellenállását és saját nemzeti tudatuk kialakítására irányuló törekvéseit, ami a birodalmi elnyomás és a környező népektől való félelem miatt torz társadalmi fejlődést eredményezett. Így vált a demokratikus nacionalizmus és a szabadságra irányuló program a kelet-közép-európai kisállamok esetében antidemokratikus nacionalizmussá, amely nem előlegezte a demokratikus fejlődést, hanem *pótolta* azt, mert a nacionalizmus ideológiáját majd később az önrendelkezési elvet használta fel arra, hogy létrehozza saját államát, közös nyelvét és kultúráját, de ezt minden valamelyen birodalommal szemben, a többi nemzetiségtől való egzisztenciális félelmében tette.

### Összegzés

Mint láttuk, álláspontját a magyar alkatról folytatott diskurzus kerete között kifejtő Ravasz László nemzetfelfogása a harmincas-négyvenes években Szekfű Gyula történetszemléletének egyértelmű hatását mutatja, nemzetfogalmát pedig Böhmtől származó filozófiai kategóriai segítségével teológiai szempontok alapján alakította ki, így vallásos nemzeti metafizikát alkotott, amikor a magyarság Trianon vagy a Holocaust utáni válságát Isten akarataként, saját bűne következményeként szemlélte, amiért a felelősség vállalása nemzeti bűnbánaton és önvizsgálaton keresztül történhet meg. (Ezt az attitűdöt minősítette Bibó visszaemlékezéseiben apósa „moralizáló” gondolkodásmódjának.)

Világnézetét és közéleti-politikai működését a Trianon-sokk határozta meg, ez politikai állásfoglalásaiban a mérsékelt konzervativizmus felé való eltolódást jelentette. Visszamenőleg ő is igazolta, az 1848-as forradalom által megfogalmazott célok beteljesülésének láta az 1867-es kiegyezést, mert ez biztosította – Magyarország státuszának a Habsburg birodalmon belüli megerősödésén keresztül – a magyar állam területi integritását a nemzetiségek függetlenségi törekvéseivel szemben. Történelmi szükségszerűségek tartotta az Osztrák–Magyar Monarchiát, olyan birodalomnak, amely a hatalmi egyensúly és a történeti magyar állam megőrzésének egyedüli letéteményese Kelet-Közép-Európában.

Ravasz László számára a nemzet a közös sorsot vállaló egyének közössége, mely közös sors vállalása – a nemzet egységenek megőrzése – kikerülhetetlen erkölcsi kötelessége minden magyarnak. Nemzetén

nem alkotmányos alapon álló demokratikus politikai közösséget, hanem a politizáló elit által vezetett társadalmi osztályokat értett, akik nem jogegyenlőség alapján, hanem kereszteny gyülekezetként alkotnak közösséget. Ezért közösségi metafizikájának elengedhetetlen elemét alkotja a transzcendens magyarázó elv, amely szerint a történelem folyamata Isten akaratának megvalósulása, ennyiben jövőképét is a kereszteny hit és erkölcs alapján álló, minden etnikumot magába asszimiláló Magyarország jelentette, ezért volt elkötelezett híve a dualizmusnak. A keresztenység és az egyház szerepéről vallott nézeteit ugyanakkor nem politikai gondolkodása határozta meg, mert minden olyan politikai berendezkedést támogatott, amely kereszteny alapokon áll, és szabadságot biztosít az egyházaknak.

A magyar történelem eseményeit szépirodalmi műfajok, az eposz és a tragédia fogalmi kettősségeiben szemlélte, epikusnak láttá annyiban, hogy a nemzet és legkiválóbb politikusainak összefonódó sorsában transzcendens szempont érvényesül, tragikusnak viszont akkor, amikor ezek az összefonódott sorsok egyszerre buknak el. Ebben az irodalmi szempontú megközelítésben a katarzis csak a nemzeti bűnbánat és önvizsgálat – kereszteny praxisból származó megtisztulási gyakorlata – révén lehetséges, mert egy nép élete és történelme ugyanúgy része Isten üdvözítő tervének, mint a hívő emberé, ezért a nemzet boldogulásához ugyanazt a feltételek szabja, mint az egyénéhez: a missziót.

A történeti magyar állam szétbomlása meghatározó, és nehezen fel-dolgozható kulcselményévé vált, ugyanakkor érzékelte azt is – erdélyi származása révén –, hogy a soknemzetiségű monarchia legnagyobb tehertételét a *nemzetiségi* kérdéssel összefonódó *szociális* feszültségek okozták. Jobb kiutat ebből a helyzetből ugyanakkor nem látott, mint a birodalom egyben tartását, mert meggyőződése szerint Magyarország szabadsága a monarchia nagyhatalmi státuszához volt kötve. Ebben a kontextusban önképét a monarchiát egyben tartani szándékozó – reálpolitikusnak tartott – konzervatívok jelentették, mindenekelőtt Tisza István, ellenséggépét pedig a Szekfű Gyula által megrajzolt „érzelmi politikus” alakja, aki a népszerűség kedvéért „kismagyar” politizálást folytat, és függetlenségi ábrándokat kergetve közjogi vitákkal teszi kockára a Szent István-i Magyarország integritását. Ennyiben Ravasz számára ugyanúgy a gondoskodásra, a kiválóak vezetésére és példadádására szoruló társadalom és paternalista állam képe volt meghatározó, mint Szekfű számára, mint ahogy a germán-kereszteny kultúr-

körbe való magyar betagozódás történelmi feladatának jelentőségében és helyességében is egyetértett vele. Egy dologban viszont határozottan elutasította Szekfű álláspontját, ez pedig a függetlenségi politika protestantizmusának és Erdély-központúságának a kárhoztatása, mert Erdélyt és a protestantizmust a magyarság megmaradásának zálogaként szemlélte, miközben elutasította a kultúrprotestantizmus eszméjét, amely a reformátusságot a magyarsággal, a katolicizmust az európai-sággal azonosítja és a kettőt egymással szembeállítja. A Magyarországot meghatározó politikai ellentét gyökerét ugyanakkor ő is a Habsburg-ellenes „tiszai” és a Nyugat-orientált „dunai magyarok” évszázados ellen-tében vélte fölfedezni.

Ravasz László politikai működését, nemzetfelfogását – mint ahogyan keresztenységét, egyházkormányzói működését és közéleti szerepét is – nem politikai állásfoglalásai tükrében kell megítélnünk, hanem reformátussága és püspöki munkássága felől kell értékelnünk politikai szerepvállalását. A Trianon-sokk okozta megrázkoztatást és a szovjet forradalmat ugyanis a kereszteny egyházakat és a kereszteny etikán alapuló politikát fenyegető halálos veszedelmeknek látta, ezért azt a megfontolást követte, hogy a konzervatív kereszteny politikai kurzust és államhatalmat támogatnia kell. Ezt erősítette az a meggyőződése, hogy egyháza függetlenségét és a többi egyházzal való egyenjogúságát a bevett felekezetek egyenlőségét valló kormányzati politika garantálja a katolikus egyház befolyásának érezhető erősödésével szemben.

Életművének jóval kisebb hányadát alkotják a nemzeti kérdésekkel és az alkat-vitával kapcsolatos írások, mint Bibó esetében, elsősorban ugyanis teológusnak és lelkésznek tartotta magát, aki politikával értelmezégi szerepéből fakadó felelősségérzete, társadalmi helyzete és közéleti jelenlété miatt foglalkozik. Nem tartotta az egyház feladatának a politikai kérdésekben való megnyilatkozást sem; ezért ilyen jellegű nézeteit többnyire közéleti emberként fogalmazta meg, ugyanakkor népszerűsége és tekintélye folytán ezek az írások széles – nem csak protestáns – tömegek állásfoglalását is befolyásolták, így egyúttal politikai állásfoglalások is voltak, vagy sokak szemében annak minősültek.

Bibó István nemzetfelfogására Szekfű Gyula, Németh László és Erdei Ferenc nézetei voltak kíméletlenül nagy hatással. A magyar politikai fejlődéssel kapcsolatos koncepciójában (melyet legközvetlenebb módon az *Eltorzult magyar alkat, zsákutca magyar történelem* című írásában

fejtett ki) egyrészt meghaladta az alkat-diskurzus kérdésfelvetéseit, a magyar politikai fejlődés számára adott – szerinte hamis, mivel végeletben gondolkozó – programjait (külföldi mintakövetés vagy nemzeti öncélúság). Másrészt kímélt a Szekfű Gyula által kidolgozott – aktuálpolitikai célokat szolgáló, ezért indoktrinációs jellegű – történeti koncepció érvénytelenségét, amikor elutasította a Habsburg birodalom fenntartásának szükségességére irányuló érvelést, és a kiegyezést utólag igazolni akaró történelemszemléletet. Ebben a vitában Bibó óhatlanul is belesodródott az asszimilációról folytatott vitába – annak politikai vonatkozású következményeivel együtt –, amikor Erdei Ferencsel együtt megfogalmazták a Márciusi Front kiáltványát 1938-ban.

Az asszimiláció kérdésével kapcsolatban ebben az időben Németh László álláspontja volt rá a legnagyobb hatással, ugyanakkor kritizálta Némethet, többek között azért, mert a zsidóüldözések közepette, a hitleri német birodalom fenyegető árnyékában úgy bocsátkozott vitába a Habsburg-párti, ezért Hitler-ellenes Szekfűvel az asszimiláció kapcsán, hogy közben nem tudott a Szekfű vezette antifasiszta koalíció helyett jobbat összkovácsolni. Másfelől elutasította Németh Lászlónak az asszimilációról és a politikai-kulturális elit kontraszelekcijáról alkotott nézeteit, amennyiben a politikai elit évszázados rossz döntéseinek hátterében nem a túlzott sváb és zsidó asszimiláció térhódítását vagy a magyar kultúrát ért szellemi és nyelvi hatások kártékonyságát látta, hanem a magyar társadalomfejlődés feudális szerkezetének konzerválódását és az ezt igazolni akaró – Szekfű Gyula által képviselt – politizálást.

Németh azonban az asszimilációval kapcsolatban közelebb áll Szekfűhöz, mint Bibóhoz, amennyiben a gyorsan asszimilálódó zsidókat és németeket („hímgmagyarok”) tette felelőssé abban, hogy a „mélymagyarok”, az ősi magyar kultúrával szoros kapcsolatban álló szellemi elit tagjai háttérbe szorultak. Németh László mindenkiéppen kiemelkedő alakja az alkat-vitának, amennyiben olyan összefüggések feltárására vállalkozott, amelyek elmozdították azt az esszencialista diskurzus zsákutcájá felől. „Vonzódása a kultúrtörténeti tipológiához, a kultúrmorfológiához – mint kortársait általában – őt is nyitottá tette a nemzet-karakterológia felé, de egyike volt azon keveseknek, aki e karakterológia és a társadalomelemzés közötti kapcsolat mélyebb problémáit is fölvetette.”<sup>212</sup> Másrészt Bibó Németh László hatására vált nyitottabbá a

<sup>212</sup> Lackó Miklós, 1996. 291.

környező népek és a magyarság közös történeti fejlődésének, szellemi örökségének és politikai tehertételeinek történeti kontextusba ágyazott vizsgálatára.

Bibó a magyar alkot kérdését három összefüggésben tárgyalja. Egyrészt történeti szempontból elemzi a magyar politikai fejlődést, másrészt megvizsgálja a kulturális és gazdasági fejlődésnek a paraszti romantikával való kapcsolatát és érvényességét, harmadrészt pedig az európai politikai fejlődésbe ágyazva mutatja meg a magyar fejlődés zsákcáit és torzulásait. Mindhárom aspektusból közelítve végeredményben a magyar fejlődés válságát állapítja meg, hasonlóan a vita többi résztvevőjéhez, de a műfaj, amelyben kifejti nézeteit nem a múltba forduló hanyatlástörténet jegyeit viseli magán, azért sem, mert Bibó politikai elméleti eszközökkel, a reális utópia felvázolásának igényével írt, tehát elsősorban jövőképet és megoldási módot kínált, miközben arra kereste a választ, hogy mi vezetett a magyar történelem újkorai mélypontjának tartott 1944-es eseményekhez. A reális utópiaként aposztrofált bibói szemléletmódot logikai argumentációjának jellegzetes instrumentumai itt is megvannak, hiszen a közösségi cselekvés problémamegoldásra hangolt jellegét hangsúlyozza, a nemzeti sajátosságok magatartásokban, közösségi formákban és a politikai egyensúlyban felfedezhető jegyeit pedig a lélektani megközelítés, a szinoptikus módszer, illetve a társadalmi objektiváció eszközeivel elemzi. Ezzel a metodológiával emelkedik ki elsősorban a nemzetkarakterológia hagyományos módszertanának és fogalmi struktúrájának keretei közül, mert elemzéseiben a magatartások és az élethelyzetek közötti kapcsolat feltárásának elsődleges szempontja foglalkoztatja, így nemzetkarakterológia helyett végül is szociálpszichológiát művel.

Közvetlenül az *Eltorzult magyar alkot, zsákcás magyar történelem* című esszéjében foglalkozik az alkot-diskurzus problémakörével, amelyben elsősorban a magyar politikai elit rossz döntéseit és a politikai élet zavarait, „hisztériáit” elemzi, míg a parasztrómantika cífolatát és tart-hatatlanságának kimutatását egy korábbi, A magyarságtudomány problémája című írásában, az asszimiláció kérdéskörének vizsgálatát pedig a *Zsidókérés Magyarországon 1944 után* című esszében végezte el.<sup>213</sup> Dénes Iván Zoltán, aki az identitásközpontú közéleti beszéd diskurzu-

<sup>213</sup> A három írás rokonságát, „trilógia” jellegét Dénes Iván Zoltán mutatta ki. Lásd Dénes Iván Zoltán, 1999.

saiba ágyazta Bibó István, Szekfű Gyula és Németh László, valamint Szabó Dezső írásait, úgy véli, hogy azok a fogalmi sémák, amelyeket Bibó, Szekfű és Németh alkotott; a magyar politikai élet és az újkorai magyar történelem háromféle értelmezését jelölik. Szekfű Gyula „kis-magyar-nagymagyar” és Németh László „mélymagyar-hígmagyár-jöttmagyar” ön- és ellenségeképeken alapuló ellentétes szerepmintái olyan alternatívát kínálnak, amelyek között csak úgy tudunk választani, ha kizárolagossá tesszük az egyiket és diabolizáljuk a másikat. Bibó István a „túlfeszült lényeglátók-hamis realisták” politikustípusainak megrajzolásával érzékelte a magyar politikai tudat skizofréniájának eme kártékony jellegét, egyúttal rávilágított arra az alapvető összefüggésre, hogy csak az lehet teljesítőképes és jó döntéseket hozó politikai elit, amely a közösség ügyét a szabadság ügyével kapcsolja össze. Álláspontja így, egyszerre jelentett vitát a függetlenségi „kuruc” hagyományok képviselőivel (édesapjával, Karácsony Sándorral, Szabó Dezsővel), és a monarchiát idealizáló, kiegyezés-párti álláspontot való gondolkodókkal (Szekfű Gyula), köztünk apósával, Ravasz Lászlóval is.

A magyar függetlenség híveinek gondolkodásában – így Bibó István édesapjában is – a magyar szabadság ügye elsősorban a parasztrómantikával, az asszimiláció kárhoztatásával kapcsolódott össze, és meg volt terhelve az idegen befolyás és térhódítás rémképével, ezért szükségszerűen a nemzeti elzárkózás programjával fonódott egybe. A saját hatalmi helyzetét mozdulatlanul örző politikai elit azonban nem akart hallani a szabadság ügyéről, mert a közösség ügyének megvalósítását a létező társadalmi szerkezet fenntartásával kapcsolta össze. Így a – Bibó kifejezésével élve – „túlfeszült lényeglátók”, akik érzékeltek a magyar politikai élet és gondolkodásmód válságát, de annak – beszorítottságuk miatt – rossz okait vélték felfedezni, az „ádáz próféta” szerepébe kénytéltek, amelyet nem a dolgok igazi okainak feltárására irányuló érvelés, hanem a kinyilatkoztatás és a kioktatás hangneme kísért.

A történeti magyar állam széthullását negatív kulcsélményként megélő gondolkodók – így Szekfű vagy Ravasz – viszont a „hamis realisták” szerepébe kerültek; akik a magyar történelem újkorai kudarcait a hatalmi realitásokat figyelmen kívül hagyó, a függetlenségi törekvések érdekében felelőtlenül „kuruckodó” érzelmi politizálást tették felelőssé, ami az Osztrák–Magyar Monarchia és a kiegyezés utólagos igazolásához, illetve a kiegyezés alapján álló két háború közti Magyar-

ország statikus politikai és társadalmi szerkezetének aktuálpolitikai szempontú legitimálásához vezetett.

A magyar politikai elit – Bibó értékelésében – a kiegyezéstől az 1940-es évekig nem volt ép realitásérzékének birtokában, mert azt akarta megtartani, amit nem lehetett, az ezeréves magyar államot. Ezért nem volt viszont jövőképe sem, mert azt akarta igazolni, ami egykor biztosította a történeti Magyarország fennmaradását, a Habsburg birodalmat. Ennek a társadalmi szerkezet feudális jellegű megmerevedése és a politikai élet reformokra képtelen mozdulatlansága lett a következménye, ami nem tette lehetővé az egzisztenciális szűkösséget és a társadalmi elszigeteltség állapotában élő parasztság felemelkedésének hivatalos programként való megfogalmazását, azaz nem tudta – mert nem is akarta – összekapcsolni egymással a közösség és a szabadság ügyét. A politikai elit – kevés kivételtől eltekintve – öndokumentáló és reprezentációra szorítkozó magatartásformákat vett fel, mert a félelmek és rossz megoldási módok tehetetlenné tették, ezért nemzeti sajátosságok keresésével, vagy közösségi metafizikába való meneküléssel pótolta az alkotó cselekvést.

Bibó István arra törekedett, hogy terapizáló jelleggel vázoljon fel egy optimista jövőképet a magyar politikai elit számára, mert a nemzetet a közös vállalkozásra egyesült polgárok együttesének tartotta, melynek jellege nem megfoghatatlan és homályos alkati sajátosságokban nyilvánul meg, hanem abban, ahogy a problémáival szembenéz és azokat megoldja. Erre viszont csak méltóság teljes, a horizontális függések rendszerét és kölcsönösséget megtapasztaló és begyakorló közösség képes, olyan, amelynek elitje reális önértékelési mintákkal és jól megválasztott magatartásformákkal rendelkezik, és tisztában van azzal, hogy hatalmi helyzetét elitszerepének közmeggyőződésre és valós teljesítményekre épülő jellege határozza meg. A problémamegoldás képessége viszont realitásérzéket és pozitív jövőképet igényel, illetve a kollektív érdekek összeegyeztetését az egyéni szabadság és az emberi méltóság kiterjesztésénél programjával. Nemzetét ugyanis abban az európai fejlődési folyamatban szemlélte, amelyben a *modern szabadság* – tapasztalás révén – *idővel a valóságban is működő társadalmi formává* válik. Ezért vizsgált alkati sajátosságok helyett magatartásformákat és értékelési mintákat, mert a nemzetet lehetőségeknek tekintette arra, hogy a szabadság intézményes formát nyerjen és létrehozza a kölcsönös szolgáltatások társadalmát, ami a bibói utópia végcélja.

## Asszimiláció, antiszemizmus, zsidókérdés

A zsidókérdés a két háború közti Magyarországon Bibó István és Ravasz László számára is megkerülhetetlen problémává vált. Bibó számára azért, mert a politikai élet kérdései egyre jobban foglalkoztatták, amiben az Erdei Ferencsel és Reitzer Bélával való barátsága is szerepet játszott, Ravasz László részéről pedig közéleti és – felsőházi tagként – politikai szerepe miatt elkerülhetetlenné vált a véleménynyilvánítás és az állásfoglalás.

A fejezet első részében Ravasz László mérsékelt antiszemizmusról szemléleti, világítási összetevőit vizsgálom, elsősorban azzal a céllal, hogy kímutassam: a zsidótörvények és a deportálások idején milyen motivációk határozták meg egyházkormányzóként tett megnyilatkozásait és cselekedeteit. Ezt a kérdést ugyanakkor össze kell kötnünk Ravasz politikához való viszonyának a barthi teológia által is befolyásolt – és nemzetfogalma által is meghatározott – jellegzetességeivel, mert az írások és események logikájának megértéséhez ez ellenállhatatlanul szükséges. Ugyanakkor ezzel együtt megelőlegezhetjük azt a megállapításunkat, hogy Ravasz László mérsékelt antiszemizmusa és politika-felfogása nagyban meghatározta azt a körülmenyt, hogy a zsidókérdéssel kapcsolatban kialakított álláspontja – melyet korlátozott értelemben teológiaiak is nevezhetünk – csapdahelyzet volt a számára.

Rövid időrendi áttekintésben lesz szó Ravasz és az egyházak – elsősorban a református – zsidómentő tevékenységéről, majd arról a vitáról, ami Ravasz és a református megújulás egyik mozgalmaként induló nyíregyházi Szabad Tanács között a zsidókérdéssel kapcsolatos hivatalos egyházi bocsánatkérés miatt kialakult. Ami annál is indokoltabb, mert ennek a bocsánatkérésnek kulcsszerepe van a Bibóval való polémiaiban, egyúttal pedig részben rávilágítat arra a szemléleti különbségre is, ami kettejük között ebben a kérdésben kialakult.

A fejezet második részében Bibó István zsidókérdéssel kapcsolatos

álláspontjával foglalkozunk, különös tekintettel az antiszemitzmusról, az asszimiláció problematikájáról és a társadalmi felelősségvállalás kérdéséről adott értelmezéseire; mindezt beleágazva abba a tízéves időszakba, ami a mérsékelten antiszemita Bibótól az antiszemitzmust a politikai és társadalmi fejlődés zavaraiiból eredeztető, azzal teljes mértékben szembeforduló Bibóig vezet. Különös hangsúlyt kap Bibó egyházakat kritizáló és a bocsánatkérés kérdésében kialakított álláspontja, illetve az antiszemitzmus jelenségeinek magyarázatáról adott gondolatmenete, melynek értelmezéséhez keretként kívánom felhasználni politikaelméleti gondolkodásának az első fejezetben kifejtett módszer-tani eszközeit.

### A zsidómentő egyház és az antiszemitzmus

Ravasz László és Bibó István viszonyának egyik légitípusabb pontja a zsidókérdés kapcsán köztük kialakult közvetett vita volt, melynek nyomait részben Bibó Zsidókérdés Magyarországon 1944 után című írásában fedezhetjük fel, amelyben éles kritikát fogalmaz meg a keresztény – köztük a református – egyházak ellen, és nem utolsósorban közvetett Ravasz-kritikát tartalmaz, részben az ugyancsak Bibó által jegyzett *Uchróniában*, amely egy Ravassal folytatott – valószínűleg nem fiktív – párbeszéd keretei között utal a zsidókérdés problematikájára. Ravasz László zsidókérdés-koncepciójának feltárását és rekonstruálását ugyanakkor több tényező is nehezíti. Az egyik, hogy a Ravasz álláspontját elemző írások többsége nem választja el a problémát a protestáns egyházak – így a református – fellépéseitől és a kérdésben betöltött szerepétől. Ez egyszerű indokolt, hiszen Ravasz a református egyháznak kétségtől a legnagyobb tekintélye volt a két háború közötti Magyarországon, ugyanakkor – mint látni fogjuk – az egyházak fellépéseit nem pusztán azok vezetői, hanem az egyház tagságának álláspontja is befolyásolta, a véleményekkel való szembesülés ugyanakkor Ravasz esetében meglehetősen tudathasadásos lelkiállapotot eredményezett, ami nyilván kihatott vezetői szerepkörében elfoglalt álláspontjára is. A másik probléma az, hogy Ravasz álláspontját – ami a nehezen hozzáférhető dokumentumokból egyértelműen rekonstruálható – többféleképpen ítélik meg bírálói és elemzői, amiben része van annak, hogy nem kap elég hangsúlyt ezekben az elemzésekben fiatal

korából kialakított világképe, gondolkodásmódja vagy teológusként a politikához való viszonyulása. Végül harmadik bevezető megjegyzésünk alapvetően „bibói” jellegű: nehéz ugyanis úgy viszonyulni a magyar egyházi és közélet e nagy hatású alakjához, hogy az életmű tanulmányozója ne érezzen kísértést a Ravasz személyiségének megközelítését démonizáló, őt vagy egyértelműen elmarasztaló, vagy egyértelműen apolozizáló vélemények elfogadására. Ettől tartózkodni is fogunk, elemzésünk célja éppen az, hogy bemutassa: a zsidókérdéssel kapcsolatos állásfoglalásaiban kezdetben morálisan, etikailag vagy kereszteny szempontból kifogásolható – ha tetszik antiszemita – nézeteket megfogalmazó, ugyanakkor később kereszteny önvizsgálattal tévedéseit meglátó és azok tartalmát revideáló Ravasz László gondolkodása és szemlélete idővel módosult, ha nem is úgy és annyira, mint Bibó Istváné.

Ravasz László zsidókérdéssel kapcsolatos első megnyilatkozásait még 1916–17-re datálhatjuk, a Protestáns Szemlében ebben az időszakban jelentek meg rövidebb írásai, amelyek érintették a témát. Ravasz ekkor kifejtett nézetei alapjaiban nem változtak a zsidótörvények megszületésének idején sem, bár a harmadik zsidótörvény után némileg módosultak. Álláspontjának változását 1944-től kezdődően érzékelhetjük, valószínűsíthetően az *Auschwitzi Jegyzőkönyv* hatására, a háború után pedig revideálta korábbi véleményét és önkritikusan állapította meg saját állásfoglalásának elhibázottságát. (Ennek nyomait viszont már csak az 1960-as években keletkezett dokumentumok és interjük őrizték meg.)

Ravasz az 1910-es évek végén írt korai cikkeiben leszögezi egyszerűen, hogy zsidókérdés létezik, a fő okát pedig – Szabó Dezső asszimilációról kialakított nézetével azonosulva – a zsidók gazdasági és kulturális területi foglalásában látja, illetve abban, hogy a zsidóság szellemiséget tekintve más, mint a magyarság. A zsidóság elsősorban nem vallás vagy felekezet, hanem olyan faj, amely szétszóródott a világban. Lényeges eleme két mégsem ezeket a megállapításokat kell kiemelni, hanem azt, amit a judaizmusról, mint szellemiségről mond. A judaizmus ugyanis erkölcsi habitusában és világnézetében a kereszteny szellemiséggel ellentéte. Amikor azonban Ady, írásairól reagálva szilaj antiszemitzmussal vádolja, Ravasz válaszában kifejti, hogy antiszemitzmusa „szenz antiszemitzmus”, ami a kereszteny szellemisége jegyében arra indítja, hogy „szeressem a zsidót” és hogy „küzdjek érette, küzdjek az ellen, ami

rontja, pusztítja őt” – írja *A nemzet lelke egysége* című tanulmányában.<sup>214</sup> Ebben megnyilatkozik Ravasz álláspontjának lényege: ő a zsidókérdést a kereszteny misszió szempontjából tartja kihívásnak, megoldásának egy módját látja, a zsidóság evangelizálását. Antiszemitzusa tehát nem az „Istengyilkos” zsidóság középkori tételere épült, de részben teológiai jellegű, aminek – mint a későbbiekben látjuk – döntéseit befolyásoló jelentősége volt. Álláspontjának a kérdés megoldását tekintve alapjában véve három eleme van. Az első, ami az eddigiekből következik, hogy a hitét elhagyott zsidóság beilleszkedésének alapvető feltétele a keresztenyé válás. Nem azért, mert csak a kereszteny magyar lehet „jó” magyar, hanem elsősorban azért, mert teológusként és egyházi vezetőként elfoglalt teológiai álláspontja arra indította, hogy az egyház missziói küldetése felől közelítse meg a kérdést. Ez összefonódott azzal az egész életén át végigvonuló meggyőződésével, hogy a Trianon-sókon átesett Magyarország felemelkedésének záloga a nemzeti integráts megeremtése és fenntartása, ha lehet minden körülmények között. Koncepciójának második eleme az, hogy a hitét megtartó, de azzal már szoros kapcsolatban nem álló zsidóságot asszimilálni kell, ami úgy lehetséges, hogy a kereszteny erkölcsiség talaján állva kell megteremteni az együttélés alapját. (Az első pontot minden meggyőződése ellenére azért sem tehette kizárolagossá, mert világosan láttá, hogy a zsidóság teljes asszimilációjára nem kerülhet sor, és nem is kell, hogy sor kerüljön.) Harmadik megoldásként pedig egy önálló Izrael-állam megeremtését látta, ahol azok a zsidók, akik az őket körülvevő nyelvi-kulturális környezetbe nem akarnak, vagy nem tudnak asszimilálódni, illetve saját kultúrájukat szeretnék mindenféle ráhatás nélkül megőrizni, azok ezt mindenféle korlátozás nélkül megtehessék – azaz bizonyos csoportokat kiváendorlásra szólít fel.

A zsidókérdést minden esetben komplex problémának tekintette, egynek a társadalomban jelen lévő megosztottság jelei közül, megoldása éppen ezért volt fontos kérdés számára, mivel a nemzeti egységet megbontó ellenétek kiküszöbölését a magyarság fennmaradásának zálogaként kezelte. „Van egy másik roppant nagy ellenét, amikor a nemzetiségi, illetőleg szűkebb értelemben vett faji ellenét kapcsolódik a felekezeti ellenéthez, hozzájárul a világnezeti és a gazdasági ellenét és betetőzi a műveltségi ellenét. Evvel a képlettel kijön a zsidó-

<sup>214</sup> Ravasz László, 1932. 230.

kérdésnek meglehetős súlya, ereje és mélysége. [...] Ezért tehát a nemzet életének helyes vezetésénél mindig a legnagyobb politikai kérdés, hogy az ellenétek halmozódását megakadályozzuk...”<sup>215</sup>

Mindenek gyakorlati jelentősége akkor lett, amikor az 1930-as években a győri kormányprogramban Darányi Kálmán akkori miniszterelnök megfogalmazta a zsidókérdés törvényi megoldásának igényét, ennek megfelelően 1938. április 8-án be is nyújtotta a törvény tervezetét a parlamentnek *A társadalmi és a gazdasági élet egyensúlyának hatályosabb biztosításáról* címmel, amit május 11-i lemondása után már Imrédy Béla, az új miniszterelnök jegyzett. A felsőházi vitában május 24-én Ravasz, mint felsőházi tag és a református egyház képviselője, Serédi Jusztinián hercegprímás és Glattfelder Gyula csanádi püspök után mondta el a törvénytervezetet támogató beszédét. Ebben a beszédben kifejtette, hogy a zsidókérdés története Magyarországon száz évre nyúlik vissza, de a történelmi távlatok ennél mélyebbek, mert a „zsidókérdés az emberiségnak több mint kétezer esztendős komplexuma, egyszersmind sorskérdése”.<sup>216</sup> Azt, hogy a humanitárius és a demokratikus szempontokat miért kell kényszerűségből háttérbe szorítani a pragmatikus érvekhez képest, azt az ország lelke nyugalmának biztosítására való hivatkozással indokolja. „Azok, akik a törvény ellen szólnak, hivatkoznak végső, mindenki által tisztelt, örökkévaló eszményekre, az emberi szabadság és a jogegyenlőség nagy elvére, hivatkoznak az egyén örökkévaló jogaira és az emberi méltóság sérthetetlenségeire. Azok, akik mellette vannak a törvényjavaslatnak, szenvedélyesen hivatkoznak a nemzeti szolidaritás, a népközösség, a rend, a biztonság, a nemzet faji és egész konstitucionális egészségének és tisztságának nagy érdekeire. [...] meggyőződésem szerint ennek a törvénynek elfogadása nemcsak az ország békéjét és nyugalmát és biztonságát szolgálja, hanem javára válik végeredményben éppen azoknak, akik elfogadása ellen – elismerem, teljes joggal – de hevesen tiltakoznak.”<sup>217</sup> Egyértelműen arra az álláspontra helyezkedik, hogy politikai megfontolásból kell elfogadni a törvényt, mert ezzel az ország érdekeit tartjuk szem előtt. Ravasz egyúttal egyetértően nyilatkozik Raffay Sándor evangéli-

<sup>215</sup> Ravasz László, 1932. 224.

<sup>216</sup> Ravasz László, 1941. III. 290. Ravasz László: Az I. zsidótörvény

<sup>217</sup> Ravasz László, 1941. III. 291.

kus püspök álláspontjáról, miszerint a törvény az egyházak belső jogrendjét nem érinti.

Úgy tűnik, hogy Ravasz ekkor még nem érzékeli azt sem, hogy a törvény faji alapon határozza meg, hogy ki a kereszteny és ki nem, ahogy erre Serédi Jusztinián és Glattfelder Gyula is felhívta a figyelmet. A kikeresztelkedett zsidók megnyugtatására szánt mondatai is ezt a návítást vagy túlzott jóhiszeműséget tükrözik, ez egyúttal mutatja azt is, hogy az egyházak egyik legérzékenyebb kérdésnek – mint később kiderült, mind a három zsidótörvénnyel kapcsolatban – a kikeresztelkedett zsidók „vissza-zsidósítását” és az ez ellen való fellépést tartották. „Szeretném tehát innen sok embernek izenni, kereszteny embernek és izraelita embernek egyaránt, hogy ne aggodalmaskodjanak egy pillanatra sem, minthogy ez a törvény – amint Lőw Imánnel ő méltósága mondotta délelőtt – bele szólna az egyház sákrumentumának. [konkrétan a keresztségnak – T. M. L.] hatékonyságába és azt megerőtleníténe, hogy ezáltal kétféle jogállapot következnék be egy emberre; s valaki egyházi vonatkozásban keresztyén, polgári vonatkozásban zsidó lehetne; hogy el volna képzelhető olyan helyzet, hogy például állami törvény értelmében zsidó olyan férfiú, aki valamely keresztyén felekezetnek a lelkipásztorá. Ilyen összeütközésről szó sincs, erről nem is lehet beszélni, mert hisz arról van szó, hogy bizonyos számú keresztyén és izraelita vallású magyar ember micsoda elvek szerint osztatik be olyan kategóriákba, amelyek a nemzeti jövedelem elosztását és a nemzeti munkaerő felosztását kívánják szabályozni.”<sup>218</sup>

A kikeresztelkedettekre nézve tehát Ravasz úgy állapítja meg, hogy nincs a törvénynek hátrányos rendelkezése, de a zsidók szempontjából is csak foglalkozási hátrányok érvényesülnek. Azt azért megjegyzi, hogy sajnálatosnak tartja a törvényt annyiban, hogy „zsidó származású magyar emberekre vonatkozólag nem vallásukkal összefüggő vonatkozásokban, olyan rendelkezéseket kell kiadni, amely vallásos hovatartozásukat veszi alapul”.<sup>219</sup> Ez azért probléma, mondja, mert a felvilágosodás korában a zsidókérdés még természetesrűleg vallási kérdésként jelentkezett, de ma már nem az. Viszont nem is faji kérdés, mert a palestinai arabok például élet-halál harcot vívnak a zsidósággal, holott rokon népekről van szó.

<sup>218</sup> Ravasz László, 1941. III. 293.

<sup>219</sup> Ravasz László, 1941. III. 294.

A zsidókérdés gyökerét a történelmi folyamatok által generált zsidó szellemiség adottságaiban látja, úgy véli, hogy a „zsidóság gyökerében egy történelmi helyzet, történelmi adottság, egy olyan tényszövedék, amely az emberi művelődés során állt elő”,<sup>220</sup> olyan nemzeti és vallássos kiválasztottság-tudattal rendelkező nép, amely a történelmi helyzet következtében diaszpóra-nemzetett vált. A lehetőségek tekintetében a terület és államszervezet hiányában szétszórtságban élő nép előtt két lehetőség állt, vagy önálló nemzetállamot alapít, vagy asszimilálódik. Ravasz egyértelműen az utóbbit véli a helyes útnak. A zsidóság asszimilációja azonban nem volt sikeres, amiben „éppen olyan hibás a kizáráról, magát betokozó, a világtól elkülönült zsidóság, mint ahogyan hibás az elzárkózó, az idegent magával szembeállító és vele szemben oktalan ellenszervet tápláló egyetemes keresztyén művelődés”.<sup>221</sup>

Ravasz tehát párbeszédre próbál hívni azzal, hogy az ellentétek kiéleződéséért ugyanúgy felelőssé teszi a zsidókat, mint a kereszteny többséget. A zsidóság helyzete a minden oldalon meglévő bizalmatlanság vagy ellenszenv miatt az asszimiláció köztes helyzetében van, ez magyarázza a zsidóság alkatának dialektikus tulajdonságait, ami azt jelenti, hogy a zsidóság asszimiláltságának fokában is lényeges különbségeket állapíthatunk még a kisebbségi tudatát öntudatosan ápoló ortodoxoktól egészen a '48-as honvédként harcoló zsidóig. Ezért egyik végletből sem szabad megítélni a zsidókat, de leszögezi, hogy a diaszpóra lét és az asszimilálódás a zsidóságot olyan – később alkativá vált – tulajdonságok felvételére determinálja, mint például a pénzzel való foglalkozás. A szellemi életben való részvételre pedig a bizonyítási vagy, az érvényesülés kényszere predesztinálja őket.

Ravasz még egy szempontot behoz az eszmefuttatásába, ugyanis azt a következetést vónja le, hogy az asszimiláció nemcsak pusztán társadalmi, vagy kulturális normák kérdése, hanem mennyiségi kérdés is, tudniillik, ha a társadalom, a gazdaság vagy a kultúra egy területén túl sok asszimiláns jelentkezik, az a befogadó közösség egyensúlyának a felborulásához vezethet. Ezért lehetne például megoldás, hogy a zsidók ne csak az értelmiségi pályákon, hanem minden társadalmi rétegen asszimilálódnak. Az asszimiláció azonban az egyház szempontjából még mindig másodlagos kérdés, mint ahogyan az minden fajelmélet

<sup>220</sup> Ravasz László, 1941. III. 296.

<sup>221</sup> Ravasz László, 1941. III. 297.

is. „A keresztyén egyház sohasem fog lemondani a maga missziói parancsáról bármely divatos fajteória kedvéért. De ugyanakkor a keresztyén egyház hangsúlyozza azt, hogy a lelkek megnyerésénél őt nem asszimilációs törekvések vezetik, hanem az örökkévaló Evangéliomnak a parancsa.”<sup>222</sup> A megoldás egyetlen igazi útja tehát a misszió lenne, de a keresztség kiszolgáltatásának körülményeit nem lehet figyelmen kívül hagyni, mert sokan a társadalmi érvényesülés kedvéért keresztelkednek be az egyházba, és nem azért, mert a hit parancsa diktálja ezt nekik. „Éppen ezért a keresztyén egyházak súlyos mulasztást követték el akkor, amikor minden kritika nélkül, kellőleg meg nem vizsgálva az áttérés motívumait, vették át a jelentkező zsidó vallású embereket és azt mondották: a ti asszimilációtoknak az ügye el van intézve. Ezzel lehetőséget nyújtottak arra, hogy sok ember ne a Krisztusért, hanem egyébért jöjjön a keresztyén egyházba. Természetes tehát, hogy ezeket az embereket csalódás fogja érni. [...] A keresztyén egyházak tartasanak bölcs mérsékletet a zsidók átvételeben.”<sup>223</sup>

A beszéd végén Ravasz önvizsgálatra hívja mindenkit felet, zsidókat és keresztyéket, mert az előbbiek szenvédéseik állandó hangoztatásával, aktív vagy passzív ellenállásukkal mélyítik a velük kapcsolatos negatív tapasztalatokat, az utóbbiak pedig előítéleteik miatt könnyen gyűlöletessé teszik a maguk szemében a zsidókat. Végül megjegyzi: „Olyan törvényt hozunk, amely sok zsidószármazású embernek – akár keresztyén, akár izraelita – fájdalmat okoz, a legmélyebb fájdalmat a legnemesebb és legjobb ilyen származású embernek.”<sup>224</sup> Majd azzal zárja beszédét, hogy párbeszédet kell létrehozni zsidók és a többség között, hogy mielőbb megoldódjon a kérdés. A törvény megszavazása mellett felhozott legfontosabb érve azonban az volt, hogy a zsidók kérdés megoldásához szükséges a törvényi szabályozás, különben az erőszakos megoldások nyerhetnek teret. „[E]zt a kérdést nem lehet erőszakkal és jogfosztással megoldani. Csak törvényhozás útján, főképpen preventíve, a szerzett jogok figyelemben tartásával.”<sup>225</sup>

Ravasz asszimilációs álláspontja, amit a zsidók kérdésben kifejtett

<sup>222</sup> Ravasz László, 1941. III. 303.

<sup>223</sup> Uo.

<sup>224</sup> Ravasz László, 1941. III. 305.

<sup>225</sup> MTAKK Ms 5462/71. 1. (Megjelent: Ravasz László: *A zsidók kérdéséről*. (1960) EPMSZ, Bern, 1988. 353–363.) Mivel a kérdés szakirodalmában többnyire a kézirattári anyag szerepel hivatkozási alapként, én is erre hivatkozom a továbbiakban.

nézeteivel egy időben alakított ki, alapvetően a befogadottak *lelkijaznosulásának* követelményére épült. Úgy látta, hogy a magyar parasztsgág egészségügyi, egzisztenciális és erkölcsi-szellemi talpra állításával a magyar középosztály is sikeresebben tudott volna asszimilálni. Felépült ugyanakkor az ellen, hogy az asszimilált és a befogadó között értékkülönbséget tegyen a hivatalos álláspont, mert ez a különbség csak állapotbeli. „Az asszimilációval disszimilációval változtatása, annak kutatása, hogy melyik magyarba került bele hetvenhetedik öregapjával az az idegen vércsöpp, amely ezeríziglen megbillgozta az utódot, nem jelent egyebet, mint a parányi magyar nemzet atomizálását, szétporlasztását.”<sup>226</sup>

Az első zsidótörvény nem váltotta be azoknak a reményeit, akik a jobboldal visszaszorításának eszközét látták benne. Miután a Felvidéket visszacsatolták Magyarországhoz, Imrédy – aki még az első törvény után azt mondta, hogy az lesz egybén az utolsó is – a megnagyobbodott ország területén a zsidó népesség növekedésével támasztotta alá az újabb rendelkezések meghozatalának szükségességét. Ilyen körülmenyek és a „kifejezett kormányzati szándék” hatására a második zsidótörvény tervezete hamar elkészült, a parlament elő Tasnádi Nagy András igazságügyi miniszter terjesztette be *A zsidók közéleti és gazdasági térfoglalásának korlátozásáról* címmel. A javaslat az első törvényhez képest most már kimondottan a faji diszkrimináció és jogfosztás alapjára helyezkedett, hiszen zsidónak tekintette nemcsak azt, aki az izraelita felékezethez tartozik, hanem azokat is, akiknek szülei is, vagy nagyszülei közül kettő odatartozik, valamint ezek gyerekeit. Ezekkel a javasolt rendelkezésekkel – írja K. Farkas Claudia kitűnő tanulmányában – „az egyházakkal való összeütközés elkerülhetetlennek látszott”, mindenekelőtt azért, mert a „kormány által beterjesztett eredeti szöveg nem ismert különbséget a zsidó vallású izraelita és a kikeresztelekedettek között; ez utóbbiakat éppoly beolvadásra képtelen, idegen fajtának tekintette, mint a zsidó hitközségen megmaradtakat”.<sup>227</sup> Ravasz nem sokkal ezután 1939. évi újévi prédikációjában az egyházon belüli zsidók kérdés megoldását szorgalmazta azzal, hogy a református egyháznak hatékonyabbá kell tennie a belső missziót, illetve a második zsidótörvény módosítása mellett foglalt állást, és a „zsidószármazású magyar

<sup>226</sup> Ravasz László, 1941. 363. Ravasz László: Asszimiláció és disszimiláció

<sup>227</sup> K. Farkas Claudia, 1999. 801.

református"-ok számára elsősorban a próba Istentől való elfogadását emelte ki, azaz hagyományos prédikátori frazeológiával fedezte el azt, hogy egy társadalmi elv nélkül kialakított teológiai álláspont számára nem jelent feszültséget egy nem keresztenyeket érő, jogfosztó politikai döntés.<sup>228</sup> Miközben érzékelte azt is, hogy a kérdés ilyetén való megoldása ellenkezik a kereszteny alapelvekkel és a humanitás szempontjai-val egyaránt. Ez a prédikáció pont emiatt kavart nagy vihart a reformáttusság és az egész társadalom körében, Ravasz számtalan levelet kapott az elhangzottakkal kapcsolatban, melyben az álláspontját helyeslő és bátorító megnyilatkozásoktól a durván szitkozódó sértegetésekig mindenféle vélemény hangot kapott. Az egyik levélíró „zsidóságot kendőző programbeszédnek” minősítette a prédikációt, és szemére vetette Ravasznak, hogy „beszédében síkra szállt azért a zsidó kisebbségről, amely évszázados kiszipolyozása a magyar faj gyengülésének legfőbb oka, és megfelelkezik azon 7 millió magyarról, amely ezen kiszipolyozás következtében különösen az utóbbi évtizedekben a legrettentőbb nélkülvéseknek volt kitéve és amely a legnagyobb rémülettel néz az új esztendő élébe is, ha a magyar kormánynak nem sikerülne ezt a szipolyt, ezt a parazitát a nemzet testéről lefejteni”.<sup>229</sup> Érkezett azonban levél a nyíregyházi főrabbítől, Bernstein Bélától is, aki „akaratlanul is rátagadt a zsidótörvények kereszteny egyházi bírálatának arra a kényes pontjára, mondhatni gyengeségére, hogy nagyon kevés kivételel kizárálag a felekezeti, hitbeli, gondolkodásmódbeli identitásuk feladására kész zsidókat vette védelmébe”.<sup>230</sup>

A második zsidótörvény – amelynek előkészítésében az egyházak képviselőinek az egyeztető bizottság révén döntő szavuk volt – felsőházi vitája 1939. március 31-én kezdődött, amelyben Ravasz ismét a törvényt támogató beszédet mondott. A törvénytel kapcsolatos rövid memorandumában leszögezte, amit már az első törvény vitájában is kiemelt, hogy a törvényi megoldás elengedhetetlen, de tekintettel kell lenni arra, hogy az egyszer már asszimilálódott és keresztenyé vált zsidókat ne lökje vissza a törvény a disszimiláció állapotába. Kifejtette, hogy nem elsősorban a javaslat politikai megfontolásai érdeklők, és

<sup>228</sup> Ravasz László, 1939. Elhangzott a budapesti Kálvin téri templomban 1939. január 1-jén. Megtalálható még Ravasz hagyatékában: R. L. C/141.

<sup>229</sup> Ravasz László elnöki levelezései. R. L. 94/1939. I. 9. Idézi K. Farkas Claudia, 1999. 803.

<sup>230</sup> K. Farkas Claudia, 1999. 804.

talán jobb lett volna az egész javaslatot visszautasítani, amit a későbbi korok történetéből talán méltányoltak volna, de egy súlyos probléma megoldásáról van szó, melynek emberi és közösségi vetületével egyaránt foglalkozni kell, mint a humanista-liberális és népi-szociális világnézetnek a probléma megközelítésében mutatkozó ellentételel. A liberális álláspontot vallók ugyanis az állam feladatát az egyén született jogainak biztosításában látják, a jogegyenlőség kiterjesztésével, éppen ezért ezt az álláspontot nem foglalkoztatja a közösség belső egyensúlyában mutatkozó zavarok jogi megoldása. A népi álláspont az asszimiláció során egymással szembekerülő két nép problémájából indul ki, és legfőbb törekvése a polgárháborús helyzet, vagy az erőszakos megoldás elkerülése. Nyilvánvaló, hogy Ravasz ez utóbbiakhoz sorolja magát, miközben láthatóan megéri a másik álláspont igazát és jogosságát is, de valószínűleg a hozzá érkező levelek indulatossága és saját antiszemizmusra hajló álláspontja erre indította. Azt azonban, hogy mind a két tábor részéről állandó támadások érték, kezdettől fogva – már a Huszadik Század című folyóirat 1917-ben rendezett zsidókérdéssel foglalkozó ankéjtától kezdve – nehezen dolgozta fel. „Akkor kezdődött, hogy a jobboldaliak zsidóbarátnak neveztek, a zsidók pedig az egyik zsidó sajtóorgánumban nyájasan buzdították a közvéleményt, hogy az ilyen futóbolondokat korbáccsal kell elintézni.”<sup>231</sup> A zsidókérdez minden esetre valós kérdés, folytatja Ravasz, mert a zsidó szellemisége és fajiság más, mint a magyar, ezért kell a zsidó térfoglalás kérdését jogilag szabályozni, és ezért nem lehet a törvényt visszautasítani. A probléma magját megint csak az asszimiláció sikertelenségére vezeti vissza, annak négy vonatkozását kiemelve: egyszer a beolvadási folyamat a XIX. században olyannyira felgyorsult, hogy felszínes és külsődleges maradt, másrészről a folyamat asszimmetrikus volt a befogadó közösségre nézve, mert szinte csak a középosztályban és az értelmezési pályákon ment végbe, harmadrészt pedig nagyobb számú asszimiláns áramlott be ezekbe a rétegekbe, mint amit a közösség még egészsen be tud fogadni. Végül pedig a „lélekvígságra” hívja fel a figyelmet, ami a beolvadó zsidóságban mutatkozik az asszimiláció gyorsaságára miatt. A törvény szükségeségeinek indoklásában újra kiemeli az erőszakos megoldás fenyegető lehetőségének elkerülését, illetve azt, hogy a kér-

<sup>231</sup> Ravasz László, 1941. III. 309. Ravasz László: Az II. zsidótörvény

dés társadalmi úton nem megoldható. Ettől persze még a malum minus szempontjából a törvény szükséges rossz, de még mindig a kisebbik.

A javaslattal szembeni kifogásait négy pontba foglalta. Először is kifogásolta azt, hogy „a törvényjavaslat indoklásában a zsidóság, mint egy alacsonyabb, főképpen pedig erkölcsileg értéktelenebb szellemi minőség van megállapítva és ebből következik az embereknek, különösen az érdekelteknek az a benyomása, hogy itt megbélyegzéssel, büntetéssel állnak szemben, holott a valóság nem ez, mert az emberre nézve a saját származása sohasem lehet megbélyegző. [...] Senkire nézve nem lehet dehonesztáló, hogy zsidószármazású magyar ember vagy zsidószármazású keresztyén ember.”<sup>232</sup> Másodszor, a törvény több fájdalmat okoz, mint amennyit kellett volna. Harmadszor elfogadhatatlan a törvény – jogalkotási alapelve is, ütköző – visszaható hatálya. Negyedszer pedig szükségesnek tartotta a kárpótlás kérdésének rendezését. „Szerettem volna, hogyha a törvényjavaslat valami jelét adta volna annak, hogy a magyar törvényhozás, a kormányzat, a társadalom gondol a kárterítés kérdésére, mert ez is nagy felelősség. Én ebből a felelősségből ki akarom venni a részemet. Az én kenyерemnek egy darabja készen kell, hogy álljon azoknak a számára, akik az én szavazatom következében e darabbal vagy nagyobb darabbal kevesebb kenyeret kaptak vagy egyáltalában nem kaptak kenyeret.”<sup>233</sup> Világos, hogy Ravasz még mindig meg van győződve arról, hogy a kikeresztelkedett zsidókat érő legnagyobb hátrány, amit elszenvendhetnek, gazdasági jellegű lesz. Ugyanakkor a származás alapján való különbségtétel érezhetően zavarja, és jó ötletnek tartja a törvény alóli kivételekről döntő ítélezék tervét. Figyelmezteti az ifjúságot, hogy ne váljon foglyává annak a közhangulatnak, hogy a mások által kialakított egzisztencia elfoglalásával lehet érvényesülni. Módosító javaslatai között szerepelt, hogy a kereszteny egyházak lelkészeit, diakonisszát, apácát és egyházi tisztséget viselő világi tisztselőit egyházi előterjesztésre a törvény hatálya alól mentesíteni lehessen, illetve ne csak katonai érdemek alapján bírálják el a menteségeket, hanem kivételt jelentsenek a törvény alól az akadémiai tagok, a Kisfaludy Társaság tagjai és a Corvin Testület kitüntetettjei is. A felsőház március 31-i ülésén végül is az a döntés született, hogy albizottságot kell alakítani a módosító javaslatok megvizsgálására, amelynek Ra-

<sup>232</sup> Ravasz László, 1941. III. 317.

<sup>233</sup> Ravasz László, 1941. III. 318.

vasz is tagja lett. Az újabb parlamenti vita, amelyen Ravasz felszólalt, április 17-én volt. Ebben a beszédében lényegében megismételte, hogy a zsidókérődés olyan létező probléma, amit orvosolni kell, elsősorban a zsidó „térfoglalás” problémája miatt.

A törvényjavaslat ellen a három nagy zsidó felekezet, az ortodoxok, a neológok és a status quo azonnal tiltakozott, de így tettek a zsidónak minősülő volt hadifoglyok is, és számos szakmai és érdekvédelmi szervezet zsidó vallású, vagy a törvény által zsidónak minősített tagja is, akik hol számonkérő, hol kétségebesett segélykérő levelet intéztek Ravaszhoz. Hasonlóan beadványt nyújtottak be hozzá a „Törzsökös Magyarok Táborának” képviselői, akik a törvényjavaslat logikáját tartják a legrosszabbnak, mert „idegen fajvédelmi célokat szolgál”. Renge teg levél érkezett a konvertitáktól, a kikeresztelkedett zsidóktól is, akik elsősorban arra hívják fel Ravasz figyelmét, hogy a törvény tervezett intézkedései a keresztség értékét szállítják le azzal, hogy időponthoz kötik annak érvényességét. Ismét nem maradtak el a rágalmazó levelek sem, amelyekben zsidóbérencséggel vádolják, mert testvérének nevezte a zsidókat, az egyik levél írója emiatt „pimasz, rongy, csirkefogó zsidóbérencnek” titulálta. A legnagyobb számban azonban a segélykérő levelek érkeztek hozzá, amelyek nagy részére személyesen válaszolt, de természetesen nem tudott minden foglalkozni. Saját bevallása szerint is nagyon megrendítette ezeknek a segélykérő leveleknek a hangja, amelyekben mindenki tekintélyének latba vetését kérte tőle, és mindenki azt várta, hogy az az egy ember, akit a püspök saját befolyásával meg tud menteni, ő lesz.

Eközben a törvény elfogadása körül patthelyzet alakult ki a képviselőház és a felsőház között, mivel az előbbiben megerősödtek a szélsőjobboldali pártok, ezért nem fogadták el a felsőház visszalépésként értékelte módosító javaslatait. Végül a két ház között közvetítő egyeztető bizottság javaslatát a felsőház április 28-án, a képviselőház május 3-án elfogadta. A törvényt pedig Ravasz, minden fenntartása ellenére megszavazta, amit azzal indokolt, hogy az ország választások előtt állt, és nem akarták vétójukkal a Teleki-kormányt megbuktatni, mert azzal megnyitották volna az utat a szélsőjobb politikai erők előtt, és akkor „a pár nap múlva meginduló választási harc a legfektetlenebb antiszemita izgatással zajlik le, s esetleg oly sok emberrel jön be a legszélsőbb jobboldal, hogy egy puccsal kiveheti a hatalmat a Kormányzó Úr kezéből, akinek akkor még nem volt joga egy rossznak tartott törvény meg-

hozatalát megakadályozni, mert a képviselőház által kétszer is megszavazott törvényjavaslat, tekintet nélkül a felsőházi állásfoglalásra, vagy a Kormányzó Úr vétójára, törvénnyé vált volna. [...] Ha tehát meg akartuk menteni a helyzetet, a jelenleg ismert kompromisszumos formában meg kellett szavazni a második zsidótörvényt.”<sup>234</sup> Ebben a döntésében elsősorban megint egy vélt reálpolitikai megfontolás játszotta a legnagyobb szerepet, amit elősegített az is, hogy a döntés előtt a miniszterelnök külön is felkereste az egyházak vezetőit, hogy rábeszélje őket a törvény megszavazására. Persze ha utólag nézzük az ezután történtet (Teleki mégsem bukott meg, a szélsőjebb viszont előretörött), akkor megállapíthatjuk Bibóval együtt, hogy az egyházi vezetők hagyták magukat bocsapni, amikor a kormány bukásával riogatták őket, ha nem szavazzák meg a törvényt. Ezt azonban előre senki nem láthatta.

A harmadik zsidótörvényt *A házassági jogról szóló 1894: XXXI. tc. kiegészítéséről és módosításáról, valamint az ezzel kapcsolatos fajvédelmi rendelkezések rövidített címmel* terjesztette be a Bárdossy-kormány a parlament elő, de ez már az egyházak heves tiltakozását váltotta ki, mert a házasság faji alapon, állami eszközökkel való megakadályozását a legalapvetőbb természeti törvénnyel ellenkezőnek tartották, ráadásul a házasság a katolikus egyház tanítása szerint szentség, tehát – katolikus szempontból – az állam gyakorlatilag szentséggeláztó törvényt akar alkotni. A minden eddiginél határozottabban egyházi tiltakozás a katolikus egyház részéről volt a leghevesebb, Serédi ekkor már *katolikus és magyar nemzeti szempontokra hivatkozva* támadta a törvényt, elsősorban egyházjogi szempontból. Az evangélikus szónok, Kapi Béla szintén a házasságkötések néhány részétől eltekintve, a házasságkötéseknek érvényesülő egyházi szabadság megsértését és a kereszteny zsidók széles körére kiterjedő hatályt bírált a törvénnyel kapcsolatban.

Ravasz felszólalása unikális volt, mert a törvénytervezetben kifejtett fajbiológiai elméleteket cáfolta, kiemelve azt a tényt, hogy ezeket a tudomány egyáltalán nem bizonyította. Másrészt kifogásolta a zsidóság mint állandó „szellemérkölcsi minőségeből” jelentkező „faji fogalomnak” a meghatározását. A katolikus és az evangélikus álláspontban hasonlóan nem fogadta el a házasság ilyen jellegű törvényi szabályozását, mert az annak értékét és érvényességét származási kritériumokhoz köti. A vita végén Ravasz olvasta fel azt a tiltakozó nyilatkozatot, amit

<sup>234</sup> Pro memoria 2. MTAKK Ms 5462/71

a református egyház püspökei és főgondnokai írtak alá, és amelyben „[e] törvény ellen tiltakoznak, azt Isten Igéjével ellentétesnek tartják és érette a felelősséget maguktól elhárítják”.<sup>235</sup> Ez már azonban, mint visszaemlékezéiseiben maga is említi, megkésett lépésnek bizonyult. 1960-ban Ravasz *A zsidókérésről* című visszaemlékezésében akkorai magatartását több szempontból is hibásnak látja, és revideálja akkori elgondolásait: „Megszavaztam az első zsidótörvényt, mint a felsőház minden egyházi jellegű tagja. Később már láttam, hogy ez volt a végzetes lépés. Bár mennyire igaz minden, amit beszédem folyamán felhoztam, nekem azt kellett volna mondani: a javaslatot nem fogadom el, mert vétek vele a demokrácia alapelve, a jogegyenlőség és az emberi szabadság eszméje ellen.”<sup>236</sup>

A magyarországi tömeges deportálások megindulása után Ravasz latba vetette tekintélyét, mind az egyházban, mind a közéletben azért, hogy amit még lehet, megtegyen a zsidók mentésével, mentesítésével kapcsolatban. Tevékenysége kétirányú volt, egyfelől kijárta a kormányzónál és a politikai vezetés befolyásos tagjainál számos zsidó mentesítését, másrészt megpróbálta az egyházba ekkor már tömegesen bekeresztelkedni szándékozó, vagy már régebben bekeresztelkedett zsidók státuszát megszilárdítani, hogy ezzel életüket mentse. Ezt úgy oldotta meg, hogy bevezette a „református egyház katekumenus tagja” elnevezésű státuszt, ami azt jelentette, hogy az illető már elhagyta zsidó hitét, de még nem a református egyház tagja. Ezt, a Ravasszal mindig nagyon készségesen, őt respektálva tárgyaló államhatalom elfogadta, de ennek a későbbi események szempontjából sok jelentősége már nem volt. Mindenesetre megindult a szervezett egyházi fellépés, elsősorban a zsidónak minősülő református egyháztagok érdekében, aminek a református egyházon belül intézményesített formát is adtak, létrehozták a Magyar Református Egyház Egyetemes Konventjének Jó Pásztor Albizottságát, amely az egyetemes konvent missziói bizottságának albizottsága volt, vezetője Muraközy Gyula, titkára pedig Éliás József lelkész lett.<sup>237</sup> A Jó Pásztor volt a református egyház embermentő szolgálata, amely elsősorban a kikeresztelkedett, zsidó származású reformátusok mentesíté-

<sup>235</sup> Pro memoria 2. MTAKK Ms 5462/71

<sup>236</sup> Ravasz László, 1988. II. 357.

<sup>237</sup> A konvent a református egyház legfelső irányító szerve volt a zsinati ülések köztötti időszakban, mert ezt a szerepet egyébként a zsinat töltötte be. Az 1960-as években egy szervezeti reform keretében megszüntették.

séért dolgozott, illetve Sztehló Gábor evangélikus lelkész vezetésével gyermekoththonokat működtetett a legnehezebb időkben Budapesten. Ezt a munkát a Jó Pásztor a katolikus egyház hasonló tevékenységet végző szervezetével, a Szent Kereszt Egyesüettel végezte, melynek vezetője Cavallier József, Serédi Jusztinián hercegprímás bizalmasa volt, aki többször egyeztetett Ravassal a szervezetek munkáját illetően.

Új helyzet elő a német megszállás után került az egyház, amiben Ravasz először azt az álláspontot alakította ki, hogy az egyháznak politikai kérdésekben nem kell állást foglalnia. Kiderült azonban, hogy ez nem tartható, mert ha az egyház hatékonyan akar fellépni a kormánynál; akkor bele kell folynia a politikai jellegű ügyekbe is. Ravasz ekkor kezdte el – ekkor hónapokig beteg, mágyulladással fekszik Leányfalun – a politikai elit legfelső vezetésével történő személyes egyeztetéseket, először a belügyminiszterrel, hogy kijárja a lelkészek és a református egyház minden esküt tett tisztselője, valamint ezek csalátagjai számára a zsidótörvények rendelkezései alól mentességet. 1944. április 12-én Horthyval majd Tasnádi Nagy Andrással tárgyalta a zsidónak minősített keresztyének mentesítéséről. A helyzet súlyosságát érzékelve az egyházi beadványok is egyre határozottabb hangon fogalmazódtak meg, 1944. május 19-én kelt beadványában a református egyház nevében Ravasz a következőt írta Sztójay Döme miniszterelnöknek: „A zsidónak minősülő egyének elkülönítésével kapcsolatban kifejezésre kell juttatnunk, hogy magát az elkülönítésnek a tényét a leghatározottabban helytelenítjük, és úgy gondoljuk, hogy a keresztyén társadalomnak a régmúltban tett ilyen intézkedése vagy hagyománya többé fel nem újítható. A kérdésben hosszabb fejezettsébe csak azért nem bocsátunk, mert a Nagyméltóságod bölcs vezetése alatt álló kormányzat e tekintetben már befejezett tényeket teremtett s most reánk az vár, hogy a gyakorlatban jelentkező kérdésekkel szembenézzünk”.<sup>238</sup> A beadvány születésének körülményeihez hozzátartozik, hogy Ravasz – a visszaemlékezések ből valószínűsíthetően – 1944 májusának közepről kapta meg az Auschwitzi Jegyzőkönyv egy példányát Bereczky Alberttől, az összes többi egyházi vezetőhöz hasonlóan. Éliás József, a Jó Pásztor vezetője szerint Ravasz ennek hatására mozdult el a passzív rezisztencia álláspontjáról és kezdett komolyan foglalkozni a kormánnyal való egyeztetések, és a deportálások elleni tiltakozás lehetőségeivel.

<sup>238</sup> Pro memoria 10. MTAKK Ms 5462/71

„Tartozom az igazságnak annak kijelentésével, hogy noha én mélyen elítélem Ravasz püspök antiszemizmusát, [...] a kezdeti passzivitása semmi esetre sem a zsidóellenes intézkedésekkel való egyetértését akarta kifejezni. Ellenkezőleg: passzivitással és némasággal gondolta kinyilvánthatónak a maga és az egyházi vezetés szembenállását. Az események azonban nem tűrték a keresztyén egyház hallgatását és tétleniséget. Szerintem erre Ravasz László is akkor döbbent rá, amikor megkapta az Auschwitzi Jegyzőkönyvet, s amikor május második felétől már a deportálások konkrét hírei is eljutottak hozzá vidéki lelkészek és püspökök jelentéseiből és a Bereczky által tényfelderítésre vidékre küldött lelkészektől.”<sup>239</sup>

Majsai Tamás az egyházas zsidókérdéssel kapcsolatos magatartásában a német megszállással hozza összefüggésbe az állammal addig többé-kevésbé harmonikus kapcsolatban álló protestáns egyházas eszmélését. „A politikai infantilizálódás – meg lehet, egyelőre nem könnyen felismerhető, ám annál idilliibb hangulatot árasztó – zsákutcájába kerülő magyar protestantizmus igazában véve 1944-ben kényszerült rá először, hogy az önértelmezésében feladhatatlan jelentőségű biblikus-keresztyén alapelvek hovatovább teljes felborulásával is fenyegető, Jónás-úttá váló helyzet szorongató érzésével szembesüljön. A méltán zavarba ejtő »ahá-effektus« előidézői egyértelműen az 1944 március végétől megjelenő, náci radikalitású antiszemizmus mintájára szabott zsidótörvények, illetve a zsidóellenes kormánypolitika mind leplezetlenebb képtelenségei voltak.”<sup>240</sup>

A másik gond az egyházas szempontjából a zsidókérdéssel kapcsolatos közös fellépés hiánya, illetve a problémára való késői eszmélésük volt. Majsai úgy véli, a protestáns egyházas cselekvésképtelensége – amiben szerepet játszott az egyháznak az állam irányában még a német megszállás után is tanúsított feltétlen lojalitása, az egyházas és az állam „értékközössége” – legalább annyira hozzájárult a deportálásokkal szembeni fellépés elmulasztásához, mint a katolikusok elhalasztott tiltakozása. A protestáns egyházasban egyébként is megvolt a hajlam, hogy „egy hajóba” kerüljenek az állammal, már ami a politika és a társadalom alapértékeiről való diskurzust illeti, s „ez a vizsgálódásunkban reflektorfénybe állított magyarországi protestáns felekezetek

<sup>239</sup> Szenes Sándor, 1986. 66–67.

<sup>240</sup> Majsai Tamás, 1995. 51.

társadalmi-politikai arculatát formáló és megjelenítő hierarchia túlnyomó többségének működésére nézve is érvényesnek tekinthető”.<sup>241</sup> Az egyház és annak prominens vezetői pedig tulajdonképpen segítségére voltak az államnak azzal, hogy a hivatalos antiszemitizmust teológiailag alátámasztották.

Ami a történelmi egyházak közös fellépését illeti, Ravasz kezdeményező szerepet vállalt az ügyben, miután egy nem hivatalos találkozón tudatta Cavallierrel, hogy egy közös tiltakozó nyilatkozat érdekében minden presztízskerdést hajlandó félretenni. Ennek első lépéseként meg is kérte Éliást és Cavalliert, hogy utazzanak Győrbe a hercegprímásnak szánt levéllel és a tiltakozás tervezett szövegével, és nyerjék meg az ügynek Apor Vilmos bárót, győri megyéspüspököt, aki a Szent Kereszt védőke volt. A tiltakozó akció tervé az lett volna, hogy a történelmi egyházak közösen megjelennek a miniszterelnöknel, és a deportálások beszüntetését követelik tőle, ellenkező esetben minden templomban a szószékről hirdetnek ki a lelkészek egy elítéltő nyilatkozatot. Apor Vilmos megyerése sikerült is, a püspök maga is írt egy levelet Serédinek, melyben a terv elfogadására kéri, az együttműködés azonban úgy tűnik, mégis csak presztízzszenpontok miatt hiúsult meg. Ravasz László és Serédi Jusztinián között ugyanis nem volt igazán felhőtlen a viszony (Serédi következetesen „Ravasz úrnak” szólította őt), hivatalos keretek között egyszer lett volna alkalmuk a parlamentben találkozni, de azon Ravasz, a betegsége miatt nem tudott részt venni. Utána pedig már a hercegprímás semmilyen megkeresésre nem válaszolt, pedig Ravasz – mint láttuk – még a katolikusok vezető szerepét is elfogadta volna az együttes tiltakozás érdekében. Különösen az esett rosszul neki, hogy a meghiuult személyes találkozó után – amelyen helyette megbíztai, így Balogh Jenő, a zsinat világi elnöke vett részt – a hercegprímás, az általa kibocsátott püspöki kari körlevélben azt hangsúlyozta, hogy a katolikusokon kívül a kereszteny zsidókért senki nem tett érdemi lépéseket, így az esetlegesen elért engedményeket is nekik köszönhetik. Mivel a közös fellépés nem valósulhatott meg, a katolikusok külön, a reformátusok és az evangéliusok pedig együtt tervezték a fellépést az üldözések ellen.

Az első komoly hangvételű protestáns egyházi beadvány, amelyet az öt református és a négy evangélius püspök írt alá, 1944. június 20-án

keletkezett és a deportálások beszüntetésére szólította fel a magyar kormányt. Ebben a két egyház elhatárolja magát a zsidókérdés politikai vonatkozásaitól és Isten igéjének a nevében lép fel a zsidókkal való embertelen bánásmód ellen. „Abból az isteni megbízatásból merítjük jogcímünket, hogy alázatos és bűnös emberekként, de a hit és engedelmesség szent kötelékében Isten Igéjéről bizonyoságot téve, kárhoztassunk minden olyan elbánást, amely az emberi méltóságot megséríti és az ártatlanul kiontott vér rettenetes ítéletét idézi népünk fejére. Mint a két evangéliumi egyház püspökei pedig felemeljük tiltakozó szavunkat az ellen, hogy egyházunk buzgó tagjai azért, mert faji szempontból zsidónak minősülnek tekintet nélkül arra, hogy milyen keresztyén szellemről és erkölcsről tesz bizonyoságot egyéni életük, bűnhődjének azért a »zsidó szellemiségért«, amellyel ünnepélyesen szakítottak, s amelytől magukat elzárták nem csak ők, hanem sok esetben már őseik is.”<sup>242</sup> A nyilatkozatban foglalt „emberi méltóságot” sértő akciók elleni tiltakozás már az protestáns egyházak álláspontjának változását mutatja, ekkor már nem csak egyházuk megkeresztelt zsidó tagjaiért emelték fel szavukat, bár őket külön is kiemeli a szöveg. A „zsidó szellemiségre”, mint kártékony és levetkőzendő dologra való hivatkozással ugyanakkor – szándékuk ellenére is – legitimálták a zsidókérdés létezését.

A következő lépés, amit Ravasz elkerülhetetlennek látott, az volt, hogy fel kell olvastatni a lelkészekkel egy nyilatkozatot a protestáns templomokban is. Miután ebben Kapi Béla evangélius püspök egyetértett vele, Ravasz megfogalmazta a hívekhez szóló nyilatkozatot. Ebben fel kívánták híjni a figyelmet azokra az intézkedésekre és tiltakozásokra, amiket a protestáns egyházak eszközöltek a kormánynál a zsidóság érdekében „akár keresztyének, akár nem”. A nyilatkozatot, az erdélyit leszámítva minden protestáns püspök aláírta, de a szétküldéséből mégsem lett semmi. Egyrészt a nyolc püspökből öt megváltotta álláspontját, és csak úgy volt hajlandó a nyilatkozatot aláírni, ha abban a bombázások ellen is tiltakoznak. Ravasz ebbe nem akart belemenni, mondván, előbb a zsidókérdésben kell határozottan állást foglalni, és ha ennek komoly visszhangja lett külföldön, akkor lesz hiteles a bombázások elleni fellépés. Álláspontját azonban nem sikerült keresztlüvinnie, így a nyilatkozat módosított formában készült el. Csakhogy a módosított változat szétküldése előtt Antal István közök-

<sup>241</sup> Majsai Tamás, 1995. 51.

<sup>242</sup> Pro memoria 20. MTAKK Ms 5462/71

tatásügyi miniszter találkozót kért Ravasztól és a többi protestáns püspöktől, amit 1944. július 11-én meg is tartottak Leányfalun. Ezen a találkozón a miniszter tájékoztatta az egyházi vezetőket, hogy a Serédi által szétküldött – a zsidók elleni kegyetlenkedéseket elítélo – pásztorlevelet az ügyészség lefoglalta, és megegyeztek abban, hogy a papoknak bizalmas iratként küldik meg, és a templomokban csak annyit olvasnak fel belőle, hogy a katolikus egyház mindenget megtett és megtesz a jövőben is a zsidókérésben. A belpolitikai helyzet ugyanis azt indokolja, hogy az egyházak ne tiltakozzanak nyilvánosan az ügyben, mert azzal csak még jobban elmérgesedhet a viszony az állam és az egyházak között, és a zsidók helyzete csak rosszabbra fordulhat. Cserébe ígéretet tett, hogy a kormány a lelkészek családtagjait és az 1941. december 31-e előtt megkeresztelteket mentesíti, a deportálást pedig leállítja. „Itt derült ki a cooperatio hiányának sok sira lámas hátránya. Ha a keresztyén egyházak előzetesen közös megállapodást létesítettek volna, az államhatalom nem tudott volna külön-külön felgöngyölíteni és kénytelen lett volna nagyobb engedményeket tenni, viszont, ha egyszer az államkormány a nagy többségben lévő római katolikus egyházzal egy ilyen megegyezést köt, ezt a protestáns egyházak nem boríthatják fel, mert ezáltal az esetleg megerősödő kegyetlenkedésekért és szélső jobboldali reakcióért magukra veszik a felelősséget.”<sup>243</sup> Ilyen előzmények után a protestáns egyházak a katolikusokéhoz hasonló rövid nyilatkozatot juttattak el a lelkészekhez, aik azt 1944. július 16-án a templomokban felolvasták. Az események háttéréhez hozzátartozik, hogy a fellépéseket erősen motiválták egyrészt a Vatikán, másfelől a külföldi protestáns egyházak felől érkező rosszalló nyilatkozatok és az esetlegesen a háború után érkező támogatások megvonásának kilátásba helyezése. A deportálások elleni tiltakozás egyébként is okafogyottá vált egy időre azzal, hogy Horthy leállította a budapesti zsidóság elszállítását.

Ravasz a nyilas hatalomátvétel után tovább próbálkozott Szálasi kormányánál és a nemzetvezetőnél a zsidók deportálásának leállításával és a további kegyetlenkedések megakadályozásával, de érdemben már nem foglalkoztak kéréseivel. Egyik utolsó – e tényban tett – levélre a miniszterelnök-helyettes december 16-án válaszolt, melyben konkrét esetek felsorolását kérte, de külön megköszönte Ravasznak, hogy nem a törvényeket, hanem azok végrehajtását kifogásolja. Ravasz

válasza a következő volt: „Az a tény, hogy nem a zsidó fajú magyar állampolgárok ellen kiadott törvényes intézkedéseket és jogszabályokat kifogásoltam, hanem azoknak végrehajtását, távolról sem jelenti azt, hogy ezeket a jogszabályokat helyeslem, csupán azt, hogy nem kértem ilyant a Miniszterelnök Úrtól, amiről eleve tudtam, hogy nem tudja, vagy nem akarja teljesíteni.”<sup>244</sup> Az események további alakulása, az ostrom és az államapparátus szétszélede után már nem volt lehetőség további egyházi akciókra.

Ravasz László zsidókéréssel kapcsolatos – általunk eddig vizsgált – álláspontja és döntései csak a közéleti szerepet is ellátó egyházmányzó megnyilvánulásait mutatják, de nem világítanak rá arra, hogy ezek a döntések milyen lelki kondíciók mellett születtek meg. Ugyanis ha álláspontja, illetve teológiai vagy vélt reálpolitikai megfontolások jegyében hozott döntései elhibázottak is voltak – ahogy ezt utólagő maga is írja –, Ravasz László semmiképpen nem volt a kérdés erőszakos úton történő megoldásának híve vagy támogatója, és az események valódi súlya (amiről az *Auschwitzi Jegyzőkönyvből* értesült), illetve a magyarországi helyzet elfajulása mélyeségen megrázta és – úgy tűnik – komoly belső konfliktust jelentett számára. Az *Auschwitzi Jegyzőkönyv* okozta megrázkoztatásra és Ravasz belső lelkiállapotára vonatkozóan többek között a zsidó származású református író, újságíró Török Sándor visszaemlékezésében találunk adalékokat. Török a Magyarországi Kereszteny Zsidók Szövetségének ügyvezető alelnökeként szoros kapcsolatban állt a háború alatt a kereszteny egyházak embermentő szervezeteivel, így az Elíás János vezette Jó Pásztor albizottsággal is, és többször járt Ravasznál a kikeresztelkedett zsidók mentesítésének ügyében. „Voltam Ravasz Lászlónál is. Ót gyakran úgy emlegették, hogy a »református jezsuita«. Arra célozva, hogy nagyon képzett és okos. Súlyos beteg volt, ágyban fekve fogadott Leányfalun, ültem mellette, beszélgettünk és egyszer csak sírva fakadt. A párnákba fúrta a fejét és azt kiáltotta: én nem ezt akartam! Én nem ezt akartam! Elmondtam neki, hogy mi a helyzet az országban, amit egyébként ő úgy is tudott, és valami utalást tettem az *Auschwitzi Jegyzőkönyvre*, erre fakadt sírva.”<sup>245</sup>

A zsidókérés körül kialakult helyzet és a kormányzattal való tárgyalások alapvető hiábavalósága, de az egész munkásságát végigkí-

<sup>243</sup> Pro memoria 26. MTAKK Ms 5462/71

<sup>244</sup> Pro memoria 30. MTAKK Ms 5462/71

<sup>245</sup> Szenes Sándor, 1986. 198–199.

sérő, minden oldalról érkező, különféle elvárásoknak való megfelelés kényszere megviselte Ravaszt. „Így kellett nekem állanom az ellentmondások és válságok századában, világnézetek pergő tüzeiben egy ország érdeklődése és kritikája mellett majdnem ötven esztendeig. A kolozsvári évekkel még tovább. Ez az a kor, amikor, ha az ember tért keresett nagyvonalú nemzetépítésre, a dualizmust kellett elfogadnia; ha a nemzeti öncélúságot és a függetlenség szenvédélyét és kockázatát akarta ápolni és vállalni, 48-as politikát támogatott; ha a kiuzsorázott milliókkal és a kizsákmányolt dolgozókkal érzett együtt, a szocializmus-sal kellett menetelnie, ha a magyar faj magvát, lángját megnemesíteni és megerősíteni, a parasztpárhhoz csatlakozott. Ha hazáját keresztyén országnak tartotta, azon vette észre magát, hogy főpapok a fegyvertársai, ha a történelmi Magyarország ezeréves kincseit őrizte; grófok, dzsentrik szorongatták a kezét, ha felelmelte a szavát a klerikalizmus és reakció ellen, a radikálisok és szélső kálvinisták oldaláról adtak dörögő visszhangot. Ha arról beszél az ember, hogy van zsidókérdés, tehát meg kell oldani, minden zsidó személyes sértésnek vette. Ha folytatta, hogy a zsidókérdés oka az emberi bűn, a gyűlölet; megharágudtak rá az antiszemitaik. Ha azzal végezte, hogy csak együtt lehet megoldani, megbocsátással, szeretettel, bűnbánattal, tombolt mind a két szélsőség, de egyik sem követte, s aszerint, hogy melyik párt győzött, kegyetlen megtorlásban részesült; csak a csizma volt más, a rúgás ugyanaz.”<sup>246</sup>

Ami az egyház hivatalos bocsánatkérésének háború után felmerült kérdését illeti, Ravasz igyekezett zsinati döntést kicsikarni ebben a kérdésben, ez azonban nem történt meg, sőt, álláspontját védve szembe került a nyíregyházi megújhodási konferencián résztvevők többségével is, akik – szerinte – álláspontját félreérgették, és őt, mint a megújulás ellenzőjét állították be. „A magyar református egyház vezetőségét – köztük elsősorban engem – súlyos felelősség terheli a zsidókérdésben tanúsított magatartásunk miatt. Ezt megvallottuk, ezért megvezekeltünk, ezért kiengesztelődést kértünk igeHIRDETÉSBEN, püspöki pásztor leveleiben, az ökumené, a dunamelléki egyházkerület, s nem utolsó renden a zsinati tanács határozataiban. Erre lehet azt mondani: elég; lehet azt, nem elég. Ha a nyíregyházi tanács tagjainak az volt a véleménye, hogy nem elég, fel kellett volna szólítaniuk a zsinatot, hogy kérjen bocsánatot. A zsinat vagy kért volna, vagy nem. Ha nem kér, a nyíregyházi

tanács immár hivatalosan nyilatkozhatott volna. De így okvetlenkedésnek, nagyzolásnak, terméketlen politikai trükknek tüntették fel a dolgot, amely éppen emiatt a bocsánatkérés értékét is leszállította. [...] Ennek csak az a politikai magyarázata van, hogy a Nyíregyházi Szabad Tanács összetévesztette magát a magyarországi református egyház zsinatával.”<sup>247</sup>

Az Országos Református Szabad Tanács a református egyházon belüli megújulási, „ébredési” mozgalmak egyike volt, amely a háború után bizonyos kérdésekben szembefordult az egyház vezetőségével – Ravasszal is – és 1946. augusztus 14–17-i nyíregyházi ülésén elfogadott nyilatkozatában bocsánatot kért a zsidóságtól: „Átérezve azt a szörnyű fájdalmat, amit az életben maradt zsidóság szeretteinek embertelen elhurcolása és borzalmas kiirtása miatt hordoz, megkésve bár, de Isten színe előtt bocsánatot kérünk a magyar zsidóságtól.”<sup>248</sup> Ravasz nyilvánvalóan nem a bocsánatkérés ténye, hanem a Szabad Tanács „bomlásztó” szellemisége háborította fel és készítette az idézett kifakadásra. A hivatalos bocsánatkéréssel kapcsolatos álláspontját az Országos Református Lelkész Egyesület 1946. szeptember 25-iki ülésének elnöki megnyitóbeszédében Ravasz azzal indokolta, hogy a zsidóüldözések kérő való felelőssége nem az egyházakat terheli, ezért nem szerencsé érte bocsánatot kérni sem, elsősorban azért, mert az azt a látszatot kelteti, hogy az egyházak valamilyen módon felelősek a deportálásokért, pedig – és Ravasz erre fekteti a hangsúlyt – az egyházak próbáltak tenni valamit az üldözöttekért, ha „bátortalanul” is. „Ebben az apokaliptikus világban egyedül az egyházak emelték fel tiltakozó szavukat. Hallgatott az utca, hallgattak a párok, hallgattak a tudománynak, a művészettelnek a fórumai, hallgatott a sajtó, legjobban hallgattak azok, akiket üldöztek. Egyedül az egyház szólalt meg. Talán bátortalanul, de kockázatba azt, hogy saját népe ellene fordul. Az egyházak megszólalása közt a magyar református egyház nem állt utolsó helyen, ezt tudja mindenki, s ha nem tudná, tanulja meg. A magyar református egyház hivatalos és ünnepélyes megnyilatkozásai mellett a szeretetnek, a szolgálatnak, a pásztori támogatásnak ézer jelét mutatta meg az üldözöttekkel szemben. Vallotta és vallja, hogy az antiszemitizmus pusztító lélekveszedelem, amelyet el kell távoztatni ettől a nemzettől. Felemeli tiltakozó és elítélt szavát

<sup>246</sup> Ravasz László, 1988. II. 362.

<sup>247</sup> Ravasz László, 1992. 321–322.

<sup>248</sup> A forrás megjelölésével idézi Bárczay Gyula. In Ravasz László, 1988. II. 170.

minden vérvád és őrült legenda ellen, amelyet gonosz emberek találnak ki és ostoba emberek hisznek el. Mindezknél ügyet sem vet arra, jár-e hála és elismerés, vagy legalábbis köszönhet a szolgálatáért, de azt kénytelen megállapítani, hogy *nem kért a zsidóktól bocsánatot*, egyszerűen azért, mert éppúgy nem helyes a mások bűnéért kérni bocsánatot, mint ahogy nem helyes a magunk bűne helyett mások bűnét vallani meg.”<sup>249</sup>

### Zsidók és Antiszemita

Bibó István – saját maga által bevallottan – mérsékelt antiszemita kor szakának első írásos nyomai 1938-ra datálódnak, míg szemléleti fordulata a negyvenes évek elejére-közepére érlelődött meg, majd 1948-ban írta meg a kérdéssel foglalkozó szakirodalom máig egyik legszínvonalasabb művét *Zsidókérés Magyarországon 1944 után* címmel.

Bibó szemléletét a zsidókhöz való személyes viszonyulásban döntően Reitzer Bélával való barátsága határozta meg, ahogy Balog Iván fogalmaz, „Bibó 1944 előtti, esetenként felvállaltan antiszemita kijelentései számára szubjektíve Reitzer időnként öngyűlöletbe átcsapó zsidó önkritikája szolgáltathatta az »igazolást«.”<sup>250</sup> Kettejük között a barátság gimnazista koruktól eredt, mind a ketten a szegedi piaristákhoz jártak, és később, a szegedi egyetem jogi karán is megmaradt köztük a baráti kapcsolat. Az egyetem elvégzése után Bibó előtt már egy igényes karrier lehetősége állt, ami Reitzer számára zsidó származása miatt nem adatott meg. Kapcsolatukat sajátos aszimmetria jellemzette, a „harmonikus személyiséggű, konszolidált életvitelű, egyúttal szellemileg is formáltumosabb Bibó egyfajta mentorként jelenik meg a neurotikus, önmarcangolásra és dependenciára hajlamos, alkotni viszont emiatt kevésbé képes Reitzer-hez képest”.<sup>251</sup> Reitzer a tudományos életben szererne érvényesülni, ehhez viszont származásából eredő hátrányát kell leküzdnie, amit meg is tesz: kikeresztelkedik. Eközben csatlakozik a baráti kettőshöz az egészen más háttérrel és ambíciókkal rendelkező Erdei Ferenc, akinek szintén bensőséges baráti viszonya alakul ki Bibó-

val; amit az alábbi önéletrajzi részlet is érzékeltet: „Írtam közigazdasági és szociológiai cikkeket, tanultam és kutattam ezekben az ágakban, s fajtámnak a makói hagymakertszeknek a kereskedőszövetkezetébe léptem gyakornoknak. De itt nem a kereskedést tanultam, hanem a gazdasági és társ.-i élet valóságát kutattam. Forradalmi hevem kicsit alább-hagyott. Melegebbre húzódott, és ott erősödött. 35 nyarán lett barátsággá és egyre erősödő harci szövetséggé a Bibó Istvánnal való ismeretségem. Ettől kezdve a politikai erőnk és szándékunk eggyé kovácsolódott, és mindég keményebbre edződött.”<sup>252</sup> Majd később a mozgalomszervezés éveiben: „Ekkor már nem voltam magam: lelkemnek fele és politikustársam, B. István, gondviselőm és biztatóm, az ő édesanyja, aki nekem is annyi, mint neki; igazi jó barátom és hűségesem, öcsém és Reitzer Béla s baráti kapcsolat Bp.-en és Makón a jövő embereivel”.<sup>253</sup> Erdei dinamizmusa, társadalmi osztályhelyzetétől vagy a származási tudat tehertelitől független személyisége és az általa politikai mozgalommá fejleszteni kívánt szociográfiai törekvések szímpatikusak voltak mind a kereszteny úri középosztályból jövő, gondolkodóként inkább antispekulatív attitűdöt mutató, a politikában a cselekvést előtérbe helyező Bibónak – akinek politikai nézeteit a '30-as években határozottan kapitalizmusellenes attitűd jellemzte –, mind a zsidó származás társadalmi érvényesülésben jelentkező tehertelitől szabadulni akaró Reitzernek, akinek Erdeivel való barátsága még egyetemi éveikben kezdődött.

Az Erdei által képviselt népi mozgalom alapjában véve szocialistikus jellegű volt, ez egyrészt megmutatkozott a politikai hatalmat birtokló réteg, a feudális alapokon álló úri osztály vezető szerepének elutasításában, illetve a korszakra jellemző parasztrómantika bírálatában, mivel ez utóbbi Erdei és Bibó szerint is csak a fennálló hatalmi képletek megtartását és a paraszti létfelvétel alávetettségét legitimálja. Ennek megfelelően az ekkor a magyar közéletet izgalomban tartó kisebbségi és asszimilációs problémát sem etnikai oldalról közelítették meg, hanem a társadalmi osztályok emancipációjának baloldali felfogásából, ami a történeti Magyarország revíziójával való szembefordulásban testesült meg. Ez a harmadik utas irányzat szelektív alapon volt antiszemita, azaz a zsidók – bizonyos társadalmi területeken betöltött, persze elsősorban gazdasági – vezető szerepének kérdését a társadal-

<sup>249</sup> Ravasz László, 1988. II. 77.

<sup>250</sup> Balog Iván, 2004. 192.

<sup>251</sup> Uo.

<sup>252</sup> H. Soós Mária (szerk.), 1991. 6.

<sup>253</sup> Uo.

mi osztályok közötti egyenlőtlenségek felszámolásának programjába ágyazta bele. Ez a szemlélet azt tartotta elsődleges programnak, hogy a gazdasági hatalom ne egy szűk elit kezében összpontosuljon, és csak annyiban volt zsidóellenes, hogy nagytőkés-ellenes volt, akik között viszont a magyar társadalmi fejlődés sajátosságai miatt jelentős számban voltak zsidók.

A népi mozgalom harmadik jellegzetessége, a németellenesség szintén közös sajátossága volt szellemi platformjuknak, így nemcsak a mérsékelt jobboldallal, de a nyilásokkal is szemben álltak. Ilyen körfülmények között még szembetűnőbb az a tény, hogy a mozgalom zsidó tagjai a '30-as években gyakorlatilag nem léptek fel egyöntetűen a mozgalom jobboldaláról egyre gyakrabban érkező zsidóellenes kirohanások ellen. Ezt döntően lélektani okból nem tették, „mazochisztikus szociális lelkiismeretük” ugyanis a magyar zsidóság helyzetét még a jogfosztottság időszakában sem érezte súlyosabbnak a magyar parasztság mostoha állapotánál. Ez a helyzet, érthető módon, csak akkor változott meg, amikor a második és harmadik zsidótörvény után nyilvánvaló lett, hogy a zsidókat most már sem társadalmi helyzetük, sem politikai szimpatiájuk, sem asszimilációjuk nem menti meg a jogfosztástól és az elpusztítástól.

Bibó ennek a népi mozgalomnak a kiemelkedő alakjaitól, Németh Lászlótól és Szabó Dezsőtől vette át a zsidók és németek térfoglalásáról és asszimilációjának torzulásairól szóló nézeteit, melyek sommás összefoglalását a Márciusi Front 1938-as programjához Bibó és Reitzer által 1938. január–februárban készített tervezet vonatkozó pontjaiban találhatjuk meg. (Bibó 1937 októberében kapcsolódott be a Márciusi Front munkájába – melynek vezetőségében ott volt Erdei Ferenc, Féja Géza, Illyés Gyula, Kovács Imre, Veres Péter és Donáth Ferenc, valamint Sárközi György –, egy Makón tartott összejövetelen.) A Front megalakulásának egyéves évfordulóján, 1938. március 15-én egy Erdei által fogalmazott programot tettek közzé, ehhez fűzte hozzá Bibó és Reitzer saját – pontokba foglalt – javaslatait, melyekből jól rekonstruálhatók Bibó 1930-as évekbeli nézetei a zsidókérdéssel kapcsolatban:

„9. A magyarság vezetőszerepét a magyar társadalom egész (társadalom, egész szavak kihúzva, javítva: élet minden – B. I.) területén: a német és zsidó öntudatú kisebbség számára a kisebbségi jogok teljességét, a valóságos beolvadás teljes megbecsülését, de a beolvadás mellett külön érdekvédelmet folytató beolvadt németek és zsidók (beolvadt németek

és zsidók szavak kihúzva, javítva: német és zsidó eredetű rétegek – B. I.) közéleti vezető szerepének és hangoskodásának (és hangoskodásának kifejezés kihúzva, helyette: és hatalmi helyzetének – B. I.) a megszüntetését.”

10. [...]

11. Népi gyökerű, egyetemes és európai magyar kultúra kifejlesztését: a magyar szellemi élet megszabadítását a korszerűtlen (korszerűtlen helyett fejlődést akadályozó – B. I.) úri szemlélet és az idegen (az idegen helyett a magyarság számára terméketlen német és zsidó – B. I.) kultúrhatás alól, új magyar kultúrközösséggel kialakítását, a parasztság és munkásság teljes szellemi bekapcsolódásával (a parasztság szótól kihúzva, betoldva mely a parasztságnak magasrendű, a várossal egybekapcsolt, de a földtől el nem szakadt életet tesz lehetővé s a középkelet-európai parasztnépek kulturális közösségeit készítí elő – B. I.)”<sup>254</sup>

Két hónappal későbből származik Bibó Zsidókérdesről című, 1938 áprilisára datált, ceruzás változatban fennmaradt előadásvázlata, melyben kicsit részletesebben – bár kétségtől fésületlennébbül – fejtette ki álláspontját, immár az első zsidótörvény után:

„Zsidók gázdasági szupremácia

Kultúra-politika

GAZDASÁG. Etatizmus lassan semmivé teszi a gazdasági szupremáciát, húsz év múlva a szupremácia csak a textilügynökök körében lesz meg. Zsidók elszegényednek. Már ma fennáll az új probléma: milyen kezek azok a kereszteny kezek, melyekbe a zsidó kereskedelem kerül? Nem termékeny antiszemizmus az, melynek alapján néptől éppoly távoli főfunkcionáriusok vagy jelöltek ama keserve rejlik, hogy miért van nekik kevesebb, mint a zsidó váll[alat] igazgatóknak. Kereszteny nagybirtokos éppúgy szípolyoz, mint a bank, kereszteny exportőr etc. Miért, mert a főszakadék úr és paraszt között van. Paraszti bölcsesség: a zsidók az urak oldalán vannak. minden zsidózás tehát csak a figyelem elterelése. A kereszteny eleméi élcspatát zsúrfiúk képezik a bankoknál: ezeknek szolgáltasson egy becsületes antiszemita forradalom erőket és támaszt?

POLITIKA. mindenki annyit ér, amennyit a főellensége ér. Akinek a zsidó a főellensége...? A zsidóság a gazdasági szupremácia közeli leromlásával meg fog szűnni hatalmi tényező lenni. Egy antiszemita szemlélet tehát azt jelenti, hogy a magyar politikai [így!] újabb szász évre

<sup>254</sup> Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 167.

rászokik a fiktív sárkányok elleni hadakozásra. Az Új Szent György lovag nagy garral kivonul – de a legyőzendő sárkány betegen gunnyaszt a barlangjában, aszpirint szed s örülne, ha egy kis almapüré lemenne a torkán, nemhogy tüzet okádjон.

Jaj nekünk, ha hagyjuk, hogy egy *hatalmas* ellenfél egy *silány* ellen-ségre terelje a figyelmünket. Figyelnünk kell a silányra is, mert itt van, de a *hatalmas*...az is *itt* van.

**KULTÚRA.** Ez a zs[idókér]dés centrális pontja, nem a hatalmi kérdés. A saját országunkban vagyunk-e még? Nem. De az ilyen állapotért semmiféle bacillus pusztítás nem segít! Mi az oka, hogy a szervezet nem termelt antitoxint? Mert már mikor a bacillus belekerült egy kórosan kettétagolt szervezet volt. Ezen kell elsősorban változtatni.

A fődolog nem az, hogy *ne* legyünk antiszemitaik. Sőt, nagyon is nyugodtan legyünk azok. De ne hagyjuk, hogy ebben olyanok segítse-nek, akik ettől nem szűnnek meg ellenfelek lenni.

1. Mikor mi a tolakodó antiszemitaik elutasítjuk, ugyanúgy [egy szó áthúzva] és ugyanazért elutasítjuk a zsidókat is: *A nem tiszta szándékú vagy motivumú segítséget* utasítjuk el. A visszasandító, maga kis piszkos játékaik játszani akaró segítséget. Zsidók és antiszemitaik előttünk ebben egyek.

2. Aki más emberi méltóságát megalázza, ezt nem teheti anélkül, hogy a magáét is le ne alacsonyítsa. Ez *természet-törvény*. S ezért un-dorodnak olyan intézkedésektről, melyek megbélyegzők anélkül, hogy hatékonyak lennének. Az olcsó sikerekre menők módszere ez.<sup>255</sup>

Bibó álláspontjának lényege szerint a zsidókérés törvényi úton való megoldása olyan politikai akcióvá silányodhat, amelyben a zsidók közéleti és gazdasági területeken való visszasorítása nem kapcsolódik össze valós társadalmi reformokkal, mint például a parasztság életkör-rülményeinek javítása, egyáltalán a merev, feudális jellegű társadalom-szerkezet és gazdasági struktúra lebontása. Ha antiszemitaik vagyunk – így Bibó –, akkor fiktív sárkányok ellen hadakozunk, mert a zsidóság hatalmi pozícióját a gazdasági ereje adja, márpédig a magyar társadalom rendies jellegű társadalmi szerkezete előbb utóbb meg fog szűnni. Akik pedig ennek a hasznait húzzák jelenleg – a nagybirtokos főúri és a nagypolgári zsidó társadalmi réteg – azok jelentik az igazi ellenfelet, mert a társadalmi igazságtalanságok és egyenlőtlenségek igazi gyöke-

<sup>255</sup> Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 172.

ré a köztük és a parasztság között lévő vagyon, társadalmi és politikai ellentmondásokban van. A zsidók térfoglalásának gócpontja ezért Bibó értékelésében inkább a kultúra, nem a hatalmi kérdés.

Minden esetre Bibó a zsidó és sváb térfoglalás Szabó Dezső-i elméletét teszi magáévá (a középosztály a túlzott asszimilációval maga tette lehetővé a zsidók gazdasági és a svákok politikai térfoglalását) de Németh László zsidókéréssel kapcsolatos gondolatai is visszaköszönnek; amikor a zsidók hatalmi pozícióinak gyengülését, és fókuszatos tévesztését jósolja meg (Németh úgy látta, hogy a zsidóság a jólét útjain fog „elpárologni” a középosztályból). Ebből az alapállásból kiindulva végül is Bibó nem írta alá a Makay Miklós újságíró által 1938 májusában elindított, az első zsidótörvény elleni tiltakozást tartalmazó nyilatkozatot (amit a magyar közélet számos prominense aláírt), és egy Erdeinek édesanyjával közösen – írott, 1938. június 2-ára datált levele tanúsága szerint örömmel nyugtázta, hogy barátja sem tette ezt, döntően azért, mert a Makay-féle nyilatkozat mellett való kiállás amolyan zsidópárti álláspontnak tűnhetne fel: „Külön örvezdésem, hogy a Makay-nyilatkozatot nem írtad alá. Ez azért külön örööm nemek, mert Makay azt újságolta, hogy aláírtad, s én ezen igen meghökkentem. A zsidók körül pro és kontra érzelmek gennyjébe nem szabad belemennünk, s a »zsidóbérenc«-ség nem csak egy üres és buta szó, hanem néha egy súlyos, reális állapot. A hökkentést tehát most örömmel visszavonom.”<sup>256</sup> Ezt a Márciusi Front széthullása után írott levelében meg is érősi: „Ferencem, a M. F. [Márciusi Front – T. M. L.] zsákutcája és csödje az egeket verdesi, a Makay-nyilatkozat alá nem írása pedig életbevágóan fontos volt. Különösebben azért nem dicsérlek, mert a szétzüllés teljes, s úgyszöván minden (a zsidóügyektől eltekintve), hogy mit csinálunk, és milyen formák között meg széjjel az a vonal, amin eddig mozogtunk”.<sup>257</sup>

Az első kijozanító és személyes benyomás a helyzet valódi súlyával kapcsolatban Bibót Reitzer egyik leveléből érte, amelyet barátja munkaszolgálatosként küldött 1940-ben a Miskolc melletti Újmassán lévő táborból, ahol a munkaszolgálatosok erdészeti munkákat végeztek, mostoha körülmények között. A terjedelmes levél, melyben Reitzer finom humorral és néha maró ironiával részletezi barátjának emberte-

<sup>256</sup> H. Soós Mária (szerk.), 1991. 300. A levél szövege megjelent még: Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 174–175.

<sup>257</sup> H. Soós Mária (szerk.), 1991. 312.

lel korúlményeit és helyzetét, meg a kívülálló laikus olvasó számára is megrendítő, a jó barát Bibó számára pedig még inkább szívbemerkoló lehetett, ugyanakkor jól tükrözi azt a lélektani folyamatot, amin a középosztálybeli magyar zsidóság így vagy úgy de asszimilálódott része a '30-as évek végétől kezdve átment:

„Leveled nagyon jól esett, mert itteni élményeim után minden várta, csak azt nem, hogy szolidaritásra, vagy mondjuk, érdeklődésre számíthatok azok részéről, akik kívül esnek helyzetem determinált határain. Ez nem akar távolról sem személyed és hűséged kritikája lenni, Pistám, nagyon fájlalnám, ha így értenéd. Viszont élményeim itt az utolsó öt hónapban annyira ridegen bizonyították, hogy teljesen kívül estünk baj-, illetve fajtársaimmal együtt a legtágabb és ennél fogva minimális mértékben kötelező, szinte formális emberi szeretet-étika és »humánum« bástyáin, hogy semmin nem csodálkoztam, ami történt és történt volna. [...] A lényeg pedig a hadifogság. [...] Elszállásolásunk utolsórendű. Istállóban és ideiglenes barakkokban lakik két szakasz, olyan helyen, ahol lovakat nem állítana be az ember nagygyakorlat idején egy éjszakára, ahol nem lehet leülni, hogy az ember megegye a vacsoráját, stb. [...] Az első két hónapban igen keserves volt. Ötven-hatvan éves emberek, kik valamennyien világháborút jártak és a legcifrább kitüntetésekkel, valamint betegségekkel ékeskedtek, életek ebben a környezetben és ez sokszor szívderítő humorá mellett valóban vérláztató és undorító aljasság volt, melyen soha életemben nem fogok tudni napirendre térti és amelyet csak a pontos bosszúállással lehet »jóvátenni«. A jelenlegi társaság már fiatalokból áll, 30–40 év közöttiekből, akik keményebbek, vidámabbak és három hónap múlva utolérték a profik teljesítőképességét. Nehezen bár, de angyali zsidó önróniával viselik sorsukat, amely alatt azonban igen határozott érzelmek forranak ki. Az egyik: a rideg bosszú vágya. Tökéletesen indokolt, de nem veszélyes. A másik és ez a fontos: egyre világosabb szolidaritás azokkal, akiknek a helyén most itt dolgoznak. Ez a szolidaritás sokunknál még csak »konjunkturális«, de igen sokaknál eldöntetett már egy életre és a magatartások összességére. Tökéletesen megfelel a másik oldalon lévő attitűd is. A munkatábornál jobb filozemita propagandát gondolni sem lehetett volna. Parasztok, munkások között az emberség és tisztelességes segítőkézség ezernyi és megható jeleivel találkozunk állandóan. [...] Antiszemitaikká nem lesznek soha, még ha féltik is a kenyerüket ettől a szokatlan új versenytől, mert ezúttal világosan lájták az összes ru-

gókat. [...] Amennyire keserves volt idős, magyar és polgár voltukban naivul meggyőződött uraknak rájönni arra, hogy ők a m. kir. úri középosztályban nem kívánatosak és amiatt szenvetétek a legnagyobb szent-vedések, drasztikusan felvérzett a fenekük a társadalmi lecsúszásban, annyira hidegen hagyott engem, aki minden a magyarsághoz való tartozást másként értelmeztem minden (na, nem minden, mondjuk 10 éve) és értelmezem ma is és aki a m. kir. középosztályval való szembenállásomat ugyancsak ez idő óta »megéltem«; általad igen sokszor rosszalt és még többször érthetetlennek talált és értelmetlenségek minősített körülvények között.”<sup>258</sup>

A Reitzer-levél és az időközben megszülető zsidótörvények, valamint Németország háborús agresszorként való fellépése arra indították Bibót, hogy 1942-ben a német politikai fejlődés torzulásait vegye górcső alá egy nagyobb lélegzetvételű tanulmányban, nem utolsósorban az antiszemizmus problémakörének elemzésére és okinak feltáráására irányuló szándékkal. A Német hisztéria okai és története című tanulmány elsősorban vitairát azokkal szemben, akik a német nép eredendően erőszakos hajlamait hangoztatják. A kérdés ugyanakkor jogos: miért kezd Bibó olyan fejtegetésekbe 1942-ben, amelyeknek a célja hamis mitoszok eloszlata és a német erőszakosság legendájának szertefoszlata? Németország esetében azért, hogy a háború utáni – ne feledjük, 1942-ben vagyunk! – békét stabil alapokra lehessen helyezni. (Ez az attitűd már a nemzetközi békéközvetítő szerepét felvállaló Bibót előlegezi nekünk, mely szerep életműve későbbi nagy alkotásában a Béniultság-tanulmányban rajzolódik ki a legegyértelműben.)<sup>259</sup>

A Német hisztériában olvasható elemzés a már megszokott bibói logika szerint épül fel, amikor leszögezi, hogy a hitlerizmusban kicsúcsosodó német hisztéria nem alkati, hanem történeti eredetű, akit pedig történeti eseményeket akarniak alkati tulajdonságokkal összekötői, azok leegyszerűsítően gondolkoznak, mert egy adott történelmi helyzetet értelmeznek egy adott – ezért leszűkítő és téves következtetésekre vezető – perspektívából. A tanulmány egyik nagy értékét az adja, hogy Bibó ebben az írásban foglalkozik legtöbbet a hisztéria kérdésével (ami a közösségek fejlődését lehetővé tévő politikai egyensúly megbomlását

<sup>258</sup> Huszár-Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 141.

<sup>259</sup> Bibó István, 1990. IV. 283–710.

jelenti). Ez a szempont a bibói gondolkodás központi kategóriájának, a politikum szférájának elsődlegességét, és Bibó sajátos pszichologizáló attitűdjét mutatja. A politikai hisztéria – aminek legszörnyűbb példáját a Holocaust jelenti – alapját Bibó mindig egy *megrázkodtatás történelmi tapasztalatra vezeti vissza*, amikor a megrázkodtatás annyira erőteljes, hogy az adott közösség érzelmei és cselekedetei betegesen kötődnek egy bizonyos élményhez. De a megrázkodtatás élmény és a ténylegesen bekövetkező katasztrófa között lehet, hogy csak évek, de sokszor évtizedek, vagy évszázadok telnek el. A megrázkodtatást jelentő élményhez kötődő magyarázatok – az élmény sokkoló volta miatt – indulatokkal és érzelmekkel telítődnek, ezért nem a valósághoz igazítják a politikai cselekvés mércéjét, hanem az elégtétel-keresés indulatokból születő szükségletéhez. „A katasztrófák nem magukból a gondolatokból származnak, hanem azokból az indulatokból, melyek a gondolatok által adott sémákba be tudnak nyomulni” – írja Bibó a fasizmus kapcsán.<sup>260</sup> Innentől kezdve a közösség hamis viszonyba kerül a valósággal, elmenekül előle, és olyan cselekvési ideológiát dolgoz ki, amely belülről tökéletesen logikus, kívülről pedig zárt, de logikáját – és egyben zártágát – egy dolog adja: azt mondja, amit az elégtételt követelő hallani akar. A politikai hisztériát éppen ezért a realitásuktól való elrugaszkodás, a problémamegoldásra való képtelenség, az önértékelés bizonytalansága és túlméretezett volta, illetve a környezet behatásaira adott reakciók irreális volta jellemzi. A hisztéria közösségi jellege miatt ugyanakkor nem feltételezhetjük a közösség valamelyen egységes „meta” lelkialkatát, Bibó – mint korábban látott – elutasítja a század „20-as éveitől egyre jobban terjedő és egyre népszerűbb néplélektani irányzat Wilhelm Wundt nevéhez fűződő változatát, amely a nemzetet a tagok felett álló, alkati tulajdonsággal bíró entitásnak tekintette. (Csak a tisztábban látás kedvéért: a pszichológia egyik atyjának is tekintett Wundt a néplélektan tudományát az individuálpszichológia és az etnológia mellett, de azoktól elkülönítve önálló diszciplinaként határozta meg, és tárgyául a közösség együttélésének alapot adó szellemi termékek törvényiségeit és ezek esetleges összefüggéseit jelölte meg. Érdekes adalék, hogy Bibó István édesapja behatóan tanulmányozta Wundt néplélektani koncepcióját, de őt magát már egyáltalán nem fogalkoztatta apja tudományos munkájának ez a vonatkozása.)

<sup>260</sup> Bibó István, 1981. 172.

A hisztérikus lelkiállapotba került közösség tehát elégtételt kíván venni az őt ért sérelemért, ezért ennek szolgálatába állítja cselekvési energiáit is, de a helyzet alapvetően téves értékelése rossz döntések sorozatát fogja eredményezni. (Lényegében erről szól – mint láttuk – az *Eltorzult magyar alkot* is, amely ebben a vonatkozásban a Német hisztéria párrának tekinthető, bár az előbbi 1948-ban keletkezett, talán azért ekkor, mert a Zsidókérdez-tanulmány „háttérterülményaként” is funkcionálhat, amennyiben az antiszemizmus magyarországi terjedésének háttérében álló magyar politikai- és társadalomfejlődési zavarokat tárgya fel.)

A rossz döntések sorozata a német történelemben szinte minden egy hét- vagy nyolc „állomásból” álló „hanyatlástörténetet” indít el a bibói modell logikai struktúrája alapján. A kiindulópontot a megrázkodtatás élménye jelenti, amelyet az *ellenséggép* – aikik a vélt vagy valós sérelem okozói – kitermelődése követ, majd beáll a velük szemben való védekezés állapota. A védekezésből többnyire fegyverkezés és háború következik, ami, ha győzelemmel ér véget, elégtételt és igazolást jelent, a valóság hamis érzékelése viszont mértékvesztéshez, illúziókhoz, az ezek következtében megfogalmazódó túlzó igények megvalósítására való törekvés pedig lejtőhöz, a szükségszerű bukás pedig *katasztrófához* vezet. Ez a gondolati séma Bibónál a francia forradalom eseményeinek elemzésekor éppúgy működik, mint a napóleoni háborúk következtében kialakuló porosz militarizmus vagy a második világháborúhoz közvetetten vezető német-francia ellentét szemléltetésekor. A német történelem öt nagy zsákutcája közül, amelyek mind katasztrófába torkolltak, témánk szempontjából mégis a negyedik, a weimari köztársaság, és az utolsó, a fasizmus zsákutcája fontos.

A weimari német köztársaság politikai helyzetének zsákutcája szintén egy megrázkodtatásból, a versailles-i béke sokkjából indul ki, ami azért volt hibás és a németek számára elfogadhatatlan, mert *diktált*, rájuk kényszerített és nem *paktált*, azaz megegyezéses béké volt, ráadásul kollektív bűnösséget mondott ki a német népre, szinte teljesíthetetlen jóvátételi kötelezettséget írt elő Németországgal szemben, lefegyverezte a német hadsereget és megtiltotta az Anschluss-t Ausztriával. Ilyen körülmények között a németekben az a félrevezető tapasztalat rögzült, hogy egy győztes háború elegendő ahhoz, hogy egy másik nép felett *erkölcsileg* ítélezzenünk. Másrészt a végre megszűnő évszázados területi és hatalmi széttagoltság után létrejött politikai egységgel és a de-



mokratizálódási folyamattal a németek nem tudtak mit kezdeni, mert a nevében önenredelkezésen alapuló első demokratikus békékötés fent említett visszásságai folytán nem tudott tartós békét létrehozni, tehát a demokráciát egyenesen a németiséget romlásba döntő állapotként éltek meg. Az ellensékkép tehát készen állt: a demokrácia és az abban hangsúlyos szerepet vállaló zsidóság, amely a feudális kötöttségekből és erkölcsi lenézettség állapotából való kikerülésének egyetlen hatékony útját a demokratizálódásban láta. Innen kezdődik a zsidóság bűnbakként való beállításának rémtörténete.

Érdekes, hogy Bibó lélektani szempontból is elemzi a németesség és a zsidóság lelki sajátosságait, és összefüggéseket, illetve eltéréseket állapít meg a két nép mentalitása között, ez a megközelítés pedig már a *Zsidókérés-tanulmány* én-te, vagy mi-ők alapú párbeszédre épülő szemléletét előlegezi. A zsidóknak ugyanis, akik a németekéhez hasonló mentális jellegzetességekkel is bírnak, mint például az elégtétel keresés, illetve a kockázatot attitűd – Bibó ezt úgy fejezi ki, hogy mind a kettő „ minden vagy semmi” nép –, vannak a németekétől eltérő, sőt azokkal ellentétes vonásai is, ilyenek a zsidók spekulatív hajlamaival szembenálló német naivitás, vagy a német irracionalizmus és zsidó racionálizmus ellentéte.

A német és zsidó lelkialkot elemzéséről szóló rész egy korábbi Bibó írásban részletesen kifejtett gondolatmenet tömörítése. Bibó 1935-ben, a német nemzetiszocializmusról tartott előadásában kimerítő elemzés alá veszi a német és a zsidó politikai cselekvés szféráját és az azt mozgató motivációkat, és arra a következtetésre jut, hogy a németek a demokratikus fejlődés hiánya miatt a politikában nem képesek racionálisan cselekedni, mert cél és eszköz náluk nincsen összhangban – el lentében a franciaikkal, vagy az angolokkal –, sőt még „utilitarista érdekeiket is elvek jegyében szolgálják”.<sup>261</sup> A német erőszakkultusz pedig a cselekvés bizonytalanságát hivatott elfedni. A zsidók ezzel szemben az életben maradásukat szolgáló racionális kultúrájuknak köszönhetően logikusan cselekszenek, fejlett az igazságérzetük és ebből adódóan a kritikai hajlamuk, ami viszont a spekulatív gondolkodás felé viszi őket. (Bár Bibó azt is megjegyzi, hogy a kritika önmagában nem lehet cselekvési elv, és a zsidóknál sem az.) A lényeg azonban, hogy a mindkét félnél meglévő spekulatív hajlam a németknél a zsidó összeeskü-

vés képét generálja, de az már megint csak az irracionális német gondolkodás eredménye, hogy ha zsidók és németek viszonyáról van szó, ott a németek csak a cselekvés tárgyai és ők ellenvedői, de nem alakítói lehetnek.

Visszatérve a *Német hisztéria* gondolatmenetéhez, a német antiszemitaizmusnak a lelki alkatot eltérő adottságain túl van egy másik magyarázata is, hogy ti, a zsidók, akik a szocialista mozgalom politikai szervezeteiben nagy számban exponálták magukat, a kapitalizmus hívei számára lettek ellenségeképpé, azok a zsidók pedig, akik a gazdasági – tehát kapitalista – elitben képviselték a zsidóságot nagy számban, a szocialista tömegek számára lettek azzá. „Hogy ebben együtt némi ellentmondás van, az mind kevésbé volt fontos egy olyan lelkiallapot számára, mely nem az igazságot kereste, hanem a bűnöst.”<sup>262</sup> A védekezést ebben a történelmi helyzetben a hitléri világkép jelentette és a fasizmus, amely Bibó szerint azért kakukktojás az európai politikai palettán, mert nem az európai fejlődés gyökereiből nő ki, illetve nincs központi gondolata. Ugyanakkor felhasználja a keresztény, a nemzeti és a demokratikus közösségi értékképzés technikáit, mivel a társas tekintélyre, az erkölcsi heroizmusrá, a közösségi szellemre épít, de mindezeket megalomán, túlméretezett és eltorzított formában jeleníti meg (erőszakkultusz, fajlmelet, germán mitológia). A fasizmusnak ez a „torzszülöttsége”, a demokratikus fejlődés deformációjaként jelenik meg, mert benne a közösség ügye és a szabadság ügye szembe kerül egymással, mégpedig úgy, hogy az előbbi öltárán feláldozhatóvá és felaldozandóvá válik az utóbbi.

A hitléri világkép teljes valójában mutatja meg a politikai hisztériák fontos összetevőit és belső logikáját. A valósággal való hamis viszonyba kerülés ugyanis *irrealis utópiák* kitermelődéséhez vezet, azaz a politikai elit olyan célokat fogalmaz meg, amelyek a cselekvésre való képteleniséget fedezik el, vagy olyan dolgokat tesz, amelyek nem valós problémákat orvosolnak, hanem bűnbakokat tesznek felelőssé valós megrázkoztatásból eredő, de eltúlzott vagy vélt sérelmekért. Bibó azonban a politikai egyensúly megbomlásának másik fontos elemére, az indulátra is rámutat, amely a sérteeltség állapotában lévő közösségek frusztrációjának következtében egyre csak gyűlik, és csak arra vár, hogy levelezéséhez kész – és morálisan alátámasztható – sémák álljanak

<sup>261</sup> Bibó István, 1990. IV. 111. Bibó István: Előadás a német nemzetiszocializmusról

<sup>262</sup> Bibó István, 1981. 165.



rendelkezésére. Az európai politikai fejlődés egyik nagy eredménye ugyanis – mint láttuk – egyúttal kitermelte annak egyik legnagyobb veszélyforrását is: ahogy a hatalom jobbá és humanizáltabbá tételet szolgálta az uralkodás elveinek átmoralizálása, ezzel megjelent a rossz, hamis és tébolyult eszmék moralizáló és erkölcsi köntösbe való bújtatásának kísérlete is.

A hitleri világkép és politizálás kezdeti sikerei meghozták a németek számára az elégtétel érzését is: megvalósult az Anschluss és háború nélkül sikerült keresztülvinni Münchenet. A mértékvesztés azonban itt is bekövetkezett a prágai bevonulással, a lejtőt a Lengyelország lerohanásával kirobbant második világháború és Oroszország megtámadása jelentette, a végén bekövetkező katasztrófa a két Németország létrejötével pedig visszavetette a német politikai fejlődést oda, ahonnan évszázadokig ki akart kerülni: a területi széttagoltság állapotába.

Bibó asszimilációs álláspontját politikai gondolkodásának sajátosságai mellett más hatások is befolyásolták, így Németh László *Kisebbségen* is, amelyet Bibó – ezt visszaemlékezéseiben említi – nagy egyetértéssel olvasott.<sup>263</sup> Németh László emberi habitusa, munkássága – ahogy Dénes Iván Zoltán kimutatta – egyébként is inspiráló hatást gyakorolt Bibóra, nemcsak saját írásaival, de az írásaiban megjelenő gondolkodók szemléletével is. „Bibó István és Németh László kölcsönösen nagyra becsülték egymást és Bibó Istvánt inspirálta Németh László. Inspirálta azokkal, akiket közvetített: Spengler, Ortega, Henrik de Man és Szabó Dezső műveivel, gondolataival, és azzal, amit maga írt: a *Tanú-tanulmányokkal*, a *Róma utódaival*, a *Tizenegyedik századdal*, a *Messziről*; a *VII. Gergely*el, a *Kisebbségbennel*, s a Szekfűvel folytatott vitájával. [...] Mindezekkel elgondolkoztatta Bibó Istvánt, aki átvette Németh Lászlótól az európai válságirodalom értelmezéseit, a példaember és a példanemzet koncepcióit, az értelmiségi szerep felfogását, a kelet-európai szolidaritás gondolatát, az osztálynélküli társadalom víziját, az európaiság fogalmát, erkölcs és hatalom problematikus dualitásának gondolatát.”<sup>264</sup> A *Kisebbségen* koncepcióját, amelyet Németh László a mélymagyar–hímgangar ellentétpárra és az originális, ép magyar alkat és az idegen alkat dichotómiájára épített fel, Bibó meghaladja ugyan, mert nem alkatokban és kultúrákban gondolkozik, hanem a kö-

zösségi normaképződés szerves voltát mutatja ki és a közösségi egyensúly megbomlásának diagnózisát adja, amihez a viszonyítási alapot (azaz reális utópiát) a közösség ügyének a szabadság ügyével való összekapcsolódása vagy annak igénye jelenti. De mindez csak 1948-ra érik be, a harmincas években. Bibót még a Németh Lászlóval azonosuló gondolatvilág jellemzi, amikor a Szabó Dezső által megfogalmazott kérdésre keresi a választ, hogy *hol veszett el a magyar a magyarban*. Németh Lászlónak a *Kisebbségen* kifejtett, részben Szekfű Gyulára, részben Szabó Dezsőre reagáló gondolata talált mély visszhangra Bibóban, aki azonban 1942-ben már látja a zsidótörvények, majd 1944 márciusa után a Magyarország német megszállása által teremtett helyzet súlyosságát, és úgy tűnik, ekkor elérkezett számára a cselekvés ideje is. Egyetértve Balog Iván megállapításával, Bibó filoszemita fordulatát valószínűleg a Reitzer Bélával történtek hatása indokolja. „Bibó éppen Reitzer munkaszolgálatos leveleiből, majd eltünéséből érthette meg, hogy a Horthy-rendszer hivatalos antiszemizmusa és a Horthy-rendszerrel modulus vivendit kialakító, hivatalos zsidó elit közti harmadik út elégtelen még barátja életének megvédelmezéséhez is.”<sup>265</sup> Bibó ezek után lépett a konkrét cselekvés mezejére, és az Igazságügyi Minisztérium miniszteri titkáraként mentesítéseket és igazolásokat állított ki, egészen 1944. október 16-ig, amikor három napra letartóztatták.

A háború után pár évvel Bibó feldolgozta a zsidókérdés, az antiszemizmus és a társadalmi folyamatok torzulásainak összefüggését. Az 1948-ban írt *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című munkája – amely legterjedelmesebb írásainak egyike – az antiszemizmust és a zsidókérdést közelebbről ismerő és kutató szakértők szerint is európai színvonalú mű. A tanulmányban Bibó a zsidókérdés vizsgálatát három nagy kérdéscsoport: a magyar társadalom felelősségeinek kérdése, az antiszemizmus jelenségének és kiváltó okainak feltárása és a magyarországi zsidóság megtorpan asszimilációjának társadalomtörténeti háttere köré építő fel. Ami azonban mindenkorban egyedülállóvá és értékessé teszi a művet, Bibó módszere, amivel megközelíti ezeket a neuralgikus kérdéseket, és a célzat, amivel ezt teszi. Azt már a bevezetőben leszögezi, hogy azért kell a háború után három évvel az antiszemizmussal újra foglalkozni, mert a három év alatt újra lábra kapott a zsidóellenesség Magyarországon, ami

<sup>263</sup> Huszár Tibor, 1989. 80.

<sup>264</sup> Dénes Iván Zoltán, 1999. 211–212.

<sup>265</sup> Balog Iván, 2004. 270.

a Holocaust eseményeinek tükrében mindenképpen magyarázatra szorul. Másrészt módszere az, hogy interaktívvá teszi, dialogizálja a kérdéstárgyalását (mintha önmagával sakközna), így a szempontok állandó váltogatásával rekonstruálja zsidók és antiszemita álláspontját, és ezzel próbálja elkerülni bármelyik szempont kizárolagossá válását. Az álláspontok immanens rekonstrukciója és átélése pedig a terapizálás lehetőségét adja, Bibó nem fél kimondani dolgokat, és nem fél feltenni a legnehezebb kérdéseket, mint például *mit mondhat egy nem zsidó egy zsidónak?*, vagy *mit mondhat egy nem zsidó egy nem zsidónak?* ebben a kérdésben. A cél nyilvánvaló: Bibó párbeszédre hív, amelyben egyszerűen mindenki elvállalja a saját felelősséget, egyénenként, ugyanakkor oldani és feloldani akarja azokat a görcsös indulatokat, sértődöttségeket, megbántottságokat, valamint félrevezető tapasztalatokból származó előítéleteket és leegyszerűsítéseket, amelyek a leginkább megnehezítik és megkeserítik a zsidók és a körülöttük lévő társadalom közötti egészséges párbeszéd lehetőségét.

A zsidókérdés-komplexum feldolgozásában Bibót a megmaradt zsidóság 1945 utáni magatartásának okai inspirálták a leginkább. Egyfelől elemezni akarta a zsidószármazású kommunisták magatartását, mint a zsidó lelkiallapot egyik adalékát, másrészt azt a jelenséget, hogy a zsidók közül nagyon sokan a *magyar nemzet* ellen elkövetett bűnnek tekintették a fasizmus rémítetteit, és ezen az alapon akarták felelősségre vonni a bűnösöket, harmadrészt ki akarta mutatni azt, hogy a nagyszámú zsidó részvétel a számonkérő apparátusokban „nem szerencsés”, illetve foglalkoztatta a cionista zsidók álláspontja és azoké, akik a háború után a kivándorlás mellett döntötték. A különböző magatartásformák elemzését azért tartotta fontosnak, mert a háború után az asszimilációs folyamat rohamos megtorpanására, és a zsidó öntudat nyílt felvállalását hangoztató cionista álláspont megerősödésére számított. „A háború előtt, főleg a hitlerizmus ámyékában kialakult egy, a zsidóság helyzetét tárgyaló komoly és a felelősség igényével fellépő publicisztika, melynek egyik pólusaként Németh Lászlót jelölném meg, a másik pólusként a cionista publicisztikát. Ezek egymással teljesen egyetértettek abban, hogy az »asszimiláns« álláspont, mely a környezettől megkövetelte, hogy a zsidóságnak mint sajátos csoportnak a létezéséről tudomást se vegyen, ugyanakkor saját maga belső használatára egy nagyon egyértelmű csoporttudattal és adott esetben csoportösszetartással rendelkezett, egy alapvetően nem őszinte magatartás, s ennek helyébe a zsidó csoporttudat őszinte vállalására és megvallására van szükség. Ezt

a konklúziót én akkor magamévá tettem, és nem figyeltem arra, hogy a fentebb leírt »asszimiláns« álláspont nem őszinte voltának leleplezése nem ugyanaz, mint az asszimiláció lehetőségének a hitlerizmus szörnyű, de időleges könjátékának a hatására való tagadása.”<sup>266</sup>

A módszer, amit Bibó alkalmaz, ugyanaz, mint amit már a német hisztéria tárgyalásánál is láttunk. Bibó a szinoptikus módszerrel próbálja „egybenézni” az immanens rekonstrukcióval feltárt szembenálló álláspontokat, miközben tekintettel van arra, hogy ne sértsen „érzékenységeket”. Az álláspontok megértő rekonstruálása és a szinoptikus módszer alkalmazása – amely a rossz és hamis kérdésfeltevést mutatja ki, és a választási lehetőségek hamis alternatíváját semlegesítő – ugyanakkor azt is lehetővé teszi, hogy a bennük lévő ellentmondásokat feltárja és ezzel a belülről érvényesülö – a hisztériás világképet jellemző – zárt logikát fel tudja töri. Az antiszemizmus ugyanis kóros és bizonyos mértékben hisztériás világkép, amennyiben a valóság egy szeletéhez való viszonya – rossz tapasztalatok következtében – hamis, és amelyben az indulatok által vezérelt elégítélt-keresés motiválja a cselekvést. Ennyiben adaptálja Bibó a politikai hisztériák logikai vázát az antiszemita világkép megfejtéséhez is, hiszen ahogyan a fasizmus felhasználta a németek sértődöttségeből származó indulatokat azzal, hogy brutalitását, hatalmi tébolyát és népirtó szándékait morális vértetettel láttá el, úgy az antiszemizmus is kitermelte a maga erkölcsi köntösben megjelenő programbeszédét, amellyel a sértettség, az indulatok és a rossz tapasztalatok miatt a világról irreálisan gondolkozó ember igazolást kapott indulatai – bűnbakokon történő – legális levezetésére. Módszerének igazi értékét és egyediségét ugyanakkor maga a szerző mondja ki: „Vannak kérdések, amelyeknél nem a megoldás kulcsának a keresése a legdöntőbb, hanem a probléma helyes érzékelése után az összes felvetődő lehetséges utak számára tiszta és minden tisztább tényleges feltételeket és atmoszférákat teremteni.”<sup>267</sup>

A tanulmánynak témának szempontjából van egy plusz jelentősége is, ugyanis Bibó az írásban – közvetett módon – Ravasz Lászlóval is polemizál, illetve kritizálja a zsidókérdés képcsán kialakított nézeteit és egyházvezetői tevékenységét, amikor a magyar egyházak álláspontjának elhibázott mivoltára és a zsidók deportálása elleni fellépéseinek

<sup>266</sup> Huszár Tibor, 1989. 85.

<sup>267</sup> Bibó István, 1994. 123.

elégtelenségére és megkéssettségére mutat rá. Érdekes módon Bibó – más kontextusban bár, de – említi, hogy amikor egyházi férfiak egy nem hivatalos gyülekezete bocsánatot kér a zsidóságtól, azt nagy felhördülés kísérte. Ez a bocsánatkérés a református egyház nem hivatalos testületétől, a nyíregyházi Szabad Tanács-tól érkezett.<sup>268</sup> A történet jelentőségét az adja, hogy ezzel kapcsolatban Ravasznak komoly konfliktusa támadt a tanács vezetőivel, mondván, hogy nem az ő dolguk a református egyház nevében nyilatkozni, hanem a zsinaté; de erre a kérdésre később térünk vissza.

A Zsidókérdés-tanulmány alapvetően négy nagy fejezetre oszlik, amelyeken belül kisebb tematikus egységek vannak. Ez a négy fejezet a következő: *Felelősségünk azért, ami történt*, a második: *Zsidók és antiszemitaik*, a harmadik: *Zsidó asszimiláció és öntudat*, a negyedik: *A mai helyzet*. Ennek ellenére a szöveg tárgyalását inkább mégis a köré a – már említett – három kérdés köré összpontosítanám, amely köré Bibó is építette a tanulmányt, nem logikai vagy szerkezeti, hanem tematikus szempontból. Ennek az a praktikus oka, hogy a könyv négy fejezete nem logikusan követi egymást, Balog Iván kimutatta, hogy logikailag az elméleti kérdéseket tisztázó második fejezet lenne az első, majd az asszimilációról szóló harmadik következne, ez után a felelősség kérdésével foglalkozó első fejezet, végül pedig az időben legközelebb álló és aktuális kérdéseket boncolgató negyedik fejezet. Bibó egyébként maga is bevallotta Révai Andrásnak 1968-ban írt levelében, hogy tanulmányának felépítésén a jobb érthetőség és a gondolatménét tisztasága miatt módosítania kellene, ugyanakkor úgy tűnik, hogy a legfontosabbnak a felelősség vállalásáról szóló első részt tartotta, mert a tanulmány által elérni kívánt hatást elsősorban ebben a vonatkozásban vártá, de a Ravassal való közvetett vita szempontjából is ez a számunkra legérdekesebb rész, ezért ezt tárgyalom a legrészletebben.

#### *A magyar társadalom felelőssége*

A felelősség kérdése Bibó egész elemzésében az egyik legfontosabb problémakör, aminek magyarázatát részben az jelenti – és itt megint

<sup>268</sup> Ezt erősíti meg az Éliás József református lelkésszel, a református egyház Jó Pásztor Albizottságának vezetőjével készült interjú (lásd Szenes Sándor, 1986. 29–105.).

a zsidókérdést politikaielméleti oldalról megközelítő Bibó nyomdokain haladunk –, hogy a felelősség elvállalása, történjék az egyéni vagy közösségi szinten, annak felismerését jelenti, hogy ami egy közösség tagjaival történik, abban mindenki szerepe és helye van. Másfelől a felelősség elvállalása rámutathat arra is, hogy ami megörtént, az azért történetet meg, mert valamilyen okból hamisan gondolkoztunk a körülötünk levő világról, és erőfeszítéseink, amit az egyensúlyi állapot fenntartásáért és a közösségi értékelés egészséges mintáinak kifejlesztéséért és megőrzéséért tettünk, zsákutcába futottak. A cél ilyenformán nem a magyar nép felelőssé tétele vagy felelősségre vonása, hanem a felelősségvállalás szellemének a felkeltése, elsősorban egyéni vonatkozásban. Ez persze nem jelenti a döntéshozó elitek kiemelt felelősségének elmosását, de Bibó hamis álláspontnak tartja azt, ha bizonyos társadalmi rétegeket eleve kiveszünk a felelősség kérdése alól.

Kritikája elsősorban a döntéshozókra irányul, akik nem látták át, hogy a zsidótörvények egyrészt nem hárítják el a szélsőjobb politikai pártok és mozgalmak politikai súlyának növekedését, hanem éppen ellenkezőleg, mert az engedmények újabb és újabb engedmények követelésére ösztönöztek őket. Másrészt a zsidótörvények elsősorban fajvédelmi és zsidóüldöző alapon álltak, ráadásul a zsidó kispolgárság és a proletariátus ellen irányultak, nem a zsidó nagytörek ellen, így a kérdés mögött meghúzódó, és a zsidótörvényhozást sokak szemében legitimé tevő valós szociális feszültségek továbbra is megoldatlanok maradtak. (Ebben a megállapításban érezhetően a „Márciusi Frontos” Bibó szólal meg.)

A felelősség kérdésében azonban Bibó különbségtételt tart kívántosnak tenni abban a vonatkozásban, hogy „ki mindenki és hogyan engedett a zsidók gazdasági visszasorítását központi nemzeti kérdésként beállító közvélekedés szuggesztójának, és a között, hogy ki mindenki és hogyan asszisztált az emberi méltóság megcsúfolásának és emberek tömege halálba hurcolásának akcióihoz”<sup>269</sup> Kétségtelen, hogy a közhangulat az 1939-es választásokon a nyilas és jobboldali pártokat támogatta, tehát a zsidótörvényhozás mellett állt. Ennek két oka volt, egyrészt a magyar politikai fejlődés zsákutcás jellege, az emberi méltóság egyenlőségén alapuló európai eszmevilág gyökértelensége, ami a tömegek politikai érettségének hiányával párosult, másrészt az

<sup>269</sup> Bibó István, 1994. 17.

az erkölcsi lesüllyedés, amit a magyar társadalom ebben az időben produkált. „E törvények ugyanis széles középosztályi, kispolgári és kispolgárosodó rétegek számára azt a lehetőséget jelentették, hogy személyes erőfeszítés nélkül, az állam jóvoltából, mások kialakult egzisztenciájának a rovására maguknak új, sokkal előnyösebb egzisztenciákat alapítottak, anélkül, hogy mindennek valami igazi és átfogó társadalmi cél valami komolyabb igazolást adott volna [...] Ettől kezdve szokták meg a magyar társadalom széles rétegei azt, hogy nemcsak munkával és vállalkozással lehet egzisztenciát alapítani, hanem úgy is, hogy valaki másnak a már kialakított egzisztenciáját kinézi magának, s aztán az illetőt feljelenti, nagyszülőit kikutatja, állásából kidobatja, üzletét kiigényli, őt magát esetleg internáltatja, egzisztenciáját pedig birtokba veszi.”<sup>270</sup> Azt a körülményt, hogy miért nem lépett fel az egész társadalom egységesen akkor, amikor a jogfosztás átment az emberi méltóság lábba tiprásába és a zsidóság fizikai megsemmisítésébe, mint ahogy fellépett a skandináv államokban, azt legjobban az események iránt tanúsított közöny magyarázza, ami ráadásul leckézetű hajlammal is párosult. „Nem ezt a legnehezebb elfelejteni, hanem a zsidókkal továbbra is érintkező, őket sajnáló, sőt esetleg a segítséget sem megtagadó, tiszteinges embereknek a felemásan zavarodott és süketen értetlen viselkedését az ő végős kiszolgáltatottságukkal, hajszoltságukkal és halálfelelmükkel s üldözőik embertelenségevel, vad vérszomjával és erkölcsi nihilizmával szemben: [...] vagy azokat az együttérzőket, akik sajnálkozásukat megtoldották egy kis erkölcsi leckéztetéssel arról, hogy »lám nem kellett volna, míg jól ment, ilyennek vagy amolyannak lenni«, vagy arról, hogy »lám még most is milyen szemtelenek és követelőzők vagytok...“<sup>271</sup> Ezt a meg nem értést és közönyt volt nehéz elviselni a társadalom többségétől.

A keresztenyegyházak és a magyar közigazgatás kulturált, jogtisztelő, európaibb része, akiket Bibó az európaiság letéteményeseinek tartott, szintén csödöt mondtaakkor, amikor az emberi méltóság durva semmibevétele elleni fellépésről volt szó. Pedig a német megszállás pillanatától a magyar kormány nem volt legitimnek tekinthető („gengszterbandának” annál inkább – írja Bibó), de a helyén maradt államapparátus, amely továbbra is törvénytisztelő módon hajtotta vég-

<sup>270</sup> Bibó István, 1994. 19.

<sup>271</sup> Bibó István, 1994. 22.

re a deportálásokkal és vagyonelkobzásokkal kapcsolatos törvényeket, azt a látszatot keltette, mintha még az lenne. Pedig az ellenállás akkor, ha az egész apparátus részt vesz benne, lényegesen kisebbre csökkenti az egyéni ellenállás kockázatát, mint a magányos akciók esetében. Az egyházak fellépésénél szintén bénítóan hatott az államhatalom legitimításának látszata, illetve az egyházak az őket mindig nagy respektussal kezéző államhatalomi felé még akkor is lojálisak voltak, amikor a környező országokból már megindultak a deportálások. Az is igaz, mondja Bibó, hogy a keresztenyegyházakban mindig létezett az antiszemizmusnak egyfajta – többnyire erkölcsi leckézetben kimerülő – változata, de ez nem említhető egy lapon a tömeggyilkos antiszemizmussal. Az, hogy az egyházak elfogadták az első két zsidótörvényt, reálpolitikai megfontolásokból történt – Ravasz is ezzel indokolja az első két törvény megszavazását –, de ez önbecsapásnak bizonyult. „Az első két zsidótörvény egyházi részről való megszavazásának az indokai azonosak voltak azokkal, amelyek általában a kormányzat konzervatív és európai elemeit erre indították: ennek mérlegéről már beszéltünk. A fajelméettel, a ködös népi-nemzeti metafizikával, a faj, a nemzet, a vér, az erőszak istenítésével szemben több ízben történtek itt is, ott is elítélt egyházi megnyilatkozások; a fajvédelmi törvény alkalmát adott az egyházi szempontok, a megkeresztelés stb. semmibevétele ellen való hivatalos tiltakozásra, a deportálások pedig a deportálások folytatása és a megkereszteltek gettóba kényszerítése elleni – részben sikeres – közbenjárására és tiltakozásra. Arra azonban az egyházak nem láttak okot még 1944. március 19-e és október 15-e között sem, hogy az irántuk oly tiszteletteljes magyar kormányzattal s annak általuk ismert és megszokott vezetőivel szemben minden tekintetet félretegyenek, s az állam vezetőit, rendeleteit és végrehajtó szerveit egyszerűen egy tekintet alá vegyék a mögöttük álló és cselekedeteiket mozgató őrült, pogány és bűntettes hitléri állammal. [...] S ha felmerült a szüksége, hogy a szélsőségek között valami egységes álláspontot alakítsanak ki, úgy látták, hogy jó úton járnak, ha mind a jobboldal fenyegetéssel váltott kecsegtetéseivel szemben, mind a zsidók szemrehányásokkal váltogatott várakozásaival szemben szilárd, egyházi, teológiai, egyházigyi álláspontot vallanak. Nem is abban volt a hiba, hogy egyházi, teológiai álláspontot vallottak – mi mászt vallottak volna? – hanem az, hogy a valóságos politikai és erkölcsi tényállással szemben távolságot tartottak,

s így fogalmazták meg álláspontjukat.”<sup>272</sup> Azaz elvesztették azt a politikai realitásérzéküket, amelynek birtokában nem a hatalmat gyakorló vagy annak megszerzésére törekvő csoportok logikája szerint értékelik az eseményeket, hanem azoknak az értékeknek a jegyében, amelyek a keresztenység által meghatározott európai fejlődés eddigi eredményeinek megőrzésére és az általuk helyesnek gondolt és képviselt értékek jegyében történő cselekvésre indítottak volna. Ez a leginkább a keresztág kiszolgáltatásának kérdésében mutatkozott meg, amellyel kapcsolatban el kell különíteni az egyházak 1944. március 19-e előtti és utáni álláspontját. A német megszállás előtt az egyházi álláspont ugyanis az volt a kérdésben, hogy a keresztséget csak bizonyos idejű oktatás és arról való meggyőződés után lehet kiszolgáltatni, hogy az illető valóban megtért. E mögött érthető módon az az egyházi szándék állt, hogy a keresztséget a zsidók nagy része ne úgy tekintse, mint pusztá eszközt és lehetőséget a polgári középosztályba való belépéshez. A baj – mondja Bibó – ott volt, hogy az egyházak ezt az álláspontot képviselték a német megszállás után is, amikor pedig a kérdés már az volt, hogy „...szabad-e a keresztséget kiszolgáltatni, illetve erről igazolást adni, tekintet nélkül arra, hogy meggyőzésre és megtérésre van-e idő és van-e lehetőség, egyedül azért, hogy egy közvetlen és valóságos életveszedelmet valakinek a feje felől elhárítsunk.”<sup>273</sup> A válasz nem lehet kétséges, a teológiai álláspontot alá kellett volna rendelni a humanitás és az életmentés szempontjainak, illetve az lett volna az igazán teológiai álláspont, ha az embermentés ügye a dogmatikai megfontolások elé kerül.

Milyen szerepet játszott azonban a zsidókérdés kiéleződésében a magyar szellemi elit? Bibó négyfélé álláspontot említi, azzal az érezhető kritikai hangvétellel, hogy a magyar közélet kiemelkedő tagjai gyakorlatilag ugyanúgy csödöt mondtak „ellenzékiekből”, mint az egyházak, vagy a közigazgatás. Az állásfoglalások közül volt olyan, amelyik a zsidók állampolgári mivoltának a megcsontkítása, később megszüntetése ellen lépett fel, ez az álláspont azonban eleve reménytelen volt hatását tekintve, hiszen nem kapcsolódott össze más hátrányos helyzetű társadalmi rétegek helyzetének javításával, és nem állította szembe a sérelmi és revisionista politika németbarát érdekeivel szemben a magyar nemzet veszélyhelyzetének tudatát. Ez a liberális állás-

pont már csak azért sem lehetett hiteles, mert a magyar társadalom széles rétegeinek elnyomorodását a világháború óta gyakorlatilag érdemi program nélkül asszisztálta végig. A konzervatív állásfoglalás a zsidótörvényeket a német veszedelem miatt tartotta elfogadhatónak, a probléma azonban az volt, hogy ez a mérsékleten konzervatív álláspont nem tudott túllépni a forradalomellenesség, a legitimizmus, „a Szent István-i állameszmére sandító németellenesség és »kurucság« álláspontján. A tiltakozók harmadik csoportja azt a Szabó Dezső-i frazeológián alapuló nézetet hangoztatta, hogy a magyarság megmaradását mind a német, mind a zsidó térfoglalással szemben meg kell védeni; a baj ezzel az volt, hogy a németellenesség mellett akarva-akaratlanul a zsidóüldözésekhez is szolgáltatott magyarázatot, és miközben szemben állt a konzervatívok legitimizmusával, nem tudott szakítani a parasztrromantika csapdájával sem. A Bibó számára érezhetően legszímpatikusabb álláspontot – amely a sajátjához is legközelebb állt – a baloldali mozgalmak és pártok képviselték, akik a zsidókérdés és a zsidóüldözések megszüntetését egy átfogó társadalmi reformba, a kizsákmányolás megszüntetésének nemzeti programjába ágyazták bele, és ezen az alapon álltak szemben a fasizmussal és a németekkel, de a szocialista szervezetek fél-illegális helyzete nem tette lehetővé számukra komoly társadalmi bázis megszervezését. Az igazán jó álláspont e négyfajta megközelítés szintéziséből jöhetett volna ki. „Sükség lett volna tehát a magyar szellemi élet bevett, származási vagy politikai gettóból nem szorított képviselői részéről egy olyan állásfoglalásra, mely először élesen és világosan szembefordul a zsidótörvényhozás kártékony hiábavalóságával és a zsidóüldözések embertelenségével, azután hitet tesz a német veszedelemmel szemben a magyar nemzet szabadsága mellett, éspedig legitimista és Szent István-i hazabeszélés nélkül, utána állást foglal a magyar nép teljes felszabadítása mellett, s minden – nemcsak a zsidó – gazdasági kizsákmányolással szemben, azonban minden osztályharcos frazeológia nélkül, végül szövetséget kínál minden olyan erőnek, mely ugyanezt akarja.”<sup>274</sup> Bibó programja tehát a nemzeti minimum programja, egyúttal a Márciusi Front annak idején megfogalmazott 12 pontjára is emlékeztető stílusban. A magyar politikai és szellemi elitet az *Eltorzult magyar* alkatban kимutatott hamis valóságutat, a reális helyzetértékelés megrömlása, és a közösségi ér-

<sup>272</sup> Bibó István, 1994. 25.

<sup>273</sup> Bibó István, 1994. 26.

<sup>274</sup> Bibó István, 1994. 29.

dekek érzékelésének a hiánya jellemzte, így Magyarország, a sérelmi politika és a hamis helyzetértékelés következtében a sorozatos rossz döntések foglya és a „világ legnagyobb, legörültebb és leggonoszabb rablóállamának az utolsó szövetsége” maradt.<sup>275</sup>

Felmerül a kérdés, hogy milyen értelemben kell – és lehet-e – *személyesen felelősséget* vállalni a történekért? Nyilvánvaló, hogy Bibó az egész társadalom – közte a saját – felelősségről beszél, mert nem lehet a megszálló németekre kenni azt, amikor deportált emberek vagyonát hurcolják el és házát igénylik ki tömegesen, amikor a magyar szellemi elit és az egyházak nem voltak képesek az első pillanattól kezde fellépni az embertelenségek ellen, amikor félmillió magyart fosztottak meg állampolgárságától és mindenféle jogaitól egyik napról a másikra. Érezhetően az zavarja a legjobban, hogy a felelősség felvállalása egyáltalán nem természetes az ország számára, és hogy egy egész társadalom jutott az erkölcsi züllés olyan pontjára, amikor már semmilyen keresztény vagy európai értékrend nem volt képes cselekvésre, mentésre, civil kurázsiról tanúskodó ellenállásra ösztönözni az embereket.

A felelősségre-vonás vagy számonkérés kérdése kapcsán megint előkerül a vaintéző eljárásoknál oly nagy hangsúlyt kapott „eljárás-szerűség” kérdése. Bibó elsősorban alapvető elvi kérdések tisztázatlanságát kritizálja, illetve a számonkérések elmaradásának vagy eltúlzásának végletei között való ingadozás rossz gyakorlatát. A büntetőjogi felelősség megállapítása kérdésében hiányolja az ország szellemi és politikai elitjének határozott és világos állásfoglalását a felelősség társadalmi felvállalásáról, és szándékát ennek kimondásáról. Az önmagunkkal való erkölcsi elszámolás és a nyílt beszéd nem önmagában, vagy gesztusértekénel fontos, hanem azért, mert ez teremtheti meg a felelősségre-vonás gyakorlati oldalának, az eljárásoknak a kereteit, és ez biztosítja ezeknek az eljárásoknak az objektivitását, szemben az ítélezők nyílt booszuállásának vagy nyílt szímpatizálásának – az eljárásokban való – indulatuktól és érzelmeiktől vezérelt érvényesülésével. „Azonban általános erkölcsi állásfoglalásoknak, elvi mértékek és szempontok leszögezésének igenis döntő részük van abban, hogy bármiféle értékelő, mérlegelő, számonkérő eljárás kapcsán az egyesekben olyan értékelő magatartások alakulnak ki, melyek a formai eljárások állásfoglalásaival

párhuzamosak, azokat értik és végiggondolják”.<sup>276</sup> Bibó itt arról beszél, hogy ha nem tudunk elvi álláspontokat tisztázni, és ezek alapján ítélezni, akkor az eljárások és bírósági tárgyalások azon szubjektív szempontok csapdájába kerülhetnek, amelyeket az ügyben közreműködők zsidók kérdéshez való személyes viszonyulása határoz meg. Így az ügyek kimenetelét megint csak az antiszemita és a zsidó szembenállása teheti nehézzé, hiszen itt megint arról van szó, amit Bibó végigjelez az antiszemitizmus kialakulásának kapcsán: ha nincs a társadalmi viszonyok átfogó kontextusába ágyazott konfliktuskezelés, akkor maradnak a torz és görcsönen őrzött rémképek, és a minden aszimmetrikusan találkozó tapasztalatok. Ez indokolná annak az egyértelmű tisztázását is, hogy a számonkérő és ítélező apparátusban egyáltalán ne vegyenek részt zsidók, amiben nem rejtegett antiszemitizmus nyilvánul meg, hanem annak szem előtt tartása, hogy a Vészkorszakot túlélő zsidóság – teljesen érthető szempontból – egyszerűen nem tud érzelmeitől és indulataitől elvonatkoztatva, tárgyilagos álláspontot kialakítani.

A felelősségre-vonással kapcsolatos problémáknak van egy olyan mozzanata is, amelyet a könyv utolsó nagyobb lélegzetvételű része tárgyal, ez pedig a zsidóságnak az államapparátus hatalmi pozícióiban való jelenlétével foglalkozik. Bibó ezzel kapcsolatban kiemeli, hogy a zsidóság részvételle és jelenléte a háború utáni Magyarország hatalmi szervezetében gyakorlatilag kevésbé jelentős, mint az azt megelőző korszakban volt, annak ellenére is, hogy akár az elszenvedett sérelmek hatására, akár az emancipáció lehetőségeinek kiterjesztése érdekében a zsidók tömegesen csatlakoztak a kommunista párhoz. Ezt azzal támasztja alá Bibó, hogy az állami szervek egyik szegmensében sem figyelhetjük meg a zsidóság számbeli felülréprezentáltságát, illetve egyáltalán nem beszélhetünk zsidó hatalomról sem, amennyiben zsidó hatalmon azt értjük, hogy „kereshetünk a társadalomban olyan, egészben nem zsidó hatalmi szervezeteket, melyeknek működésében és hatásában bizonyos pozíciók és hatáskörök betöltőinek zsidó volta döntő, összeműködést irányító és szabályozó szereppel bír”.<sup>277</sup> Ez annál is inkább így van, mivel Bibó a tanulmány egy korábbi részében kifejti, hogy a kommunista párt olyan célracionális, és hierarchizált szervezet volt, ami egyáltalán nem tette lehetővé azt, hogy bármilyen csoport

<sup>275</sup> Bibó István, 1994. 32.

<sup>276</sup> Bibó István, 1994. 126.

<sup>277</sup> Bibó István, 1994. 146.

a saját érdekeinek szolgálatába állítsa. Ezért cátolja az olyan közlelő általánosításokat, mint hogy a kommunisták lényegében zsidó érdekeket képviselnek, hiszen a szocialista államberendezkedés minden gazdasági és hatalmi kiváltsággal rendelkező társadalmi réteget felszámolt a maga egyenlősítő politikájával, így a nagyökés polgárságot is, amely korábban a zsidók számára ténylegesen jelenthetett hatalmi pozíciót. Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a rendszerváltás miatt lecsúszott, nem zsidó egzisztenciák, illetve a parásztság, melynek helyzete egyelőre nem javult látványosan, antiszemita érzelmekkel viseltetnek az új rendszerben érvényesülő zsidókkal szemben. Újra megjelenik tehát az antiszemitizmus, ezért elsősorban annak tisztázására van szükség, hogy milyen okok állnak a megjelenése mögött.

### *Az antiszemitizmus gyökerei*

Az antiszemitizmus jelenségének megértéséhez kialakulásának okait és – ahogy Bibó fogalmaz – az antiszemita ember lelki beállítódott-ságát kell tisztáznunk, azokkal a tapasztalatokkal együtt, amelyeket Európában évszázadokon át a zsidóság és a körülötte élő többségi környezet szerzett egymásról. Ehhez viszont a *Zsidókérés-tanulmány* logikáját kell követnünk, melyben a zsidóság mint rítusközösség történeti helyzetétnek vizsgálatából indul ki, majd megvizsgálja a zsidóság környező társadalomba történő asszimilációjának feltételeit és lefolyását, az ennek során kialakuló egyéni és közösségi magatartásokat – ez utóbbiak azért fontosak, mert ezekből erednek az általánosító tapasztalatok –, végül az egészet belehelyezi az európai társadalomfejlődés folyamatába. Ebben a fejezetben pedig Bibó politikaelméleti koncepciójának meghatározó elemeit használja fel – melyeket a Kényszer, jog, szabadság elemzésénél láttunk –, azaz a társadalmi objektiváció folyamatának élményekre és közösségi értékelésre alapozott modelljét.

Bibó szerint az ókortól kezdve a zsidóság rítusközösség volt, amely a törzsi alapon szereveződő állam nemzeti tudatát, vallási zártsgát és meggyőződését, a közösségi és az egyéni életvitel formáit hordozta, ilyenformán rendelkezett a vallási, a nemzeti és az etnikai kisebbségekre jellemző jegyekkel. Ennek a rítusközösségnak a helyzete egészen más volt a Közel-Keleten, a törzsi alapon szereveződő iszlám államokban, amelyekben az európához hasonló társadalomfejlődés – tegyük

höz: döntően a kereszténység és az iszlám eltérő születési körülményei miatt – egyáltalán nem ment végbe, így legfeljebb az állami funkciókat ellátó adóztatás jelentett kellemetlenséget; mint Európában, ahol a zsidók erkölcsi lenézettsége az egész társadalom számára elfogadott, a keresztény világképhez hozzártozó kirekesztettséget jelentett. A teológusok által képviselt álláspont ugyanis az volt, hogy a zsidók azért persona non grata-k a keresztény társadalomban, mert kívül esnek a megtéríthetők körén, ezért velük szemben tudatos távolságtartást vettek fel, és az érintkezési lehetőségeket minimálisan szükségszerű szintre korlátozták, ami persze egyet jelentett a társadalomban – korlátozottan bár, de – meglévő érvényesülési lehetőségektől való elzárással is. Azt az elterjedt álláspontot, hogy a zsidóknak a középkori társadalmakban lezajlott tudatos marginalizálása mögött Krisztus keresztre feszítésének vágja húzódna meg, Bibó önmagában komolytalannak minősíti, hiszen Jézus és első tanítványai maguk is zsidók voltak. A középkori egyház antiszemitizmusához azonban ez az érvelés jelentette a hivatkozási pontot.

A zsidóság középkori helyzete végeredményben nem közvetlenül, de alapot szolgáltatott a modern antiszemitzmushoz, két vonatkozásban is előkészítve azt, egyrészt megszokottá és minden napivá tette az emberek közti erkölcsi alapú minőségi különbségtétel tapasztalatát és lehetőségét, másrészt ez olyan sajátos, többnyire védekező magatartásformákat indukált a zsidóság és a környező társadalom interakcióiban az előbbiek részéről, amiket később „zsidó tulajdonságokként” tartottak számon. Az újkorban meginduló zsidó emancipáció, ami a keresztény világkép erőteljes háttérbe szorulásának, illetve a társadalmi viszonyok szekularizációjának és demokratizációjának következménye volt, megindította az asszimiláció folyamatát, ami a befogadó közösség belső állapotát tekintve hol gyorsabb, hol lassabb volt.

Az asszimiláció folyamata azonban az évszázadok alatt rögzült kölcsönös viszonyulásokat nem tudta a társadalmi státusz megváltozásával egy időben feloldani, így a befogadó társadalom tagjaiban megmaradt a zsidók erkölcsi lenézsére és alacsonyabb rendűként kezelésére való „készenlét”, a zsidók között ugyanakkor – az emancipáció nem egyértelműen pozitív hatásait érzékelve – kiformálódott a cionista gondolat csírája, a zsidó nemzeti öntudat.

Az ilyen előzmények után kialakuló újkori antiszemitizmus XIX. századtól megjelenő modern formái közül Bibó azt tartja legkártékonyabb-

ak, amely az alacsonyabb rendűség áhított állapotát egy rosszul felfogott nacionalista ideológiába illeszti és a nemzet, illetve a faj védelmének szempontjaival igazolja, támadva mindenkorban azokat az egylakzatokat is, amelyek a kikeresztelkedés lehetővé tételevel segítik elő a zsidóság beáramlását a származási alapon felfogott nemzettestbe. Bibó gondolkodásában – mint korábban láttuk – a nacionalizmus ellenileg nem kártékony és „fajvédő” ideológia, mert alapjában közös törekvő a demokratizmussal, lényegében azt készíti elő azzal, hogy feudális nemzetfelfogással szemben – ahol a politikai nemzet tagi születési előjogaiknál fogva tagjai az elitnek – a nép teljes egészét veszi az „alkotmányosság sáncai” mögé. Kártékonyákkor válik, amikor antidemokratikus nacionalizmus lesz belőle – ez történt Kelet-Özép-Európa államainak jelentős részében –, azaz a nacionalizmus legymást nem fedő etnikai és államhatárok és az önálló államiság hínya miatt helyettesíti a demokratikus fejlődést.) Ez a nacionalizmussal megjelenő antiszemizmus azonban már átvezet minket a társadalomfejlődési zavarok problémakörébe, amelyek a zsidóság szimilációjának zavarait és köztes állapotát eredményezik, főleg Európa keleti felén. Bibó ugyanis a társadalomfejlődés zavarait és az antiszemizmus erősödését egymást erősítő jelenségeknek tartja, úgy véli, „az antiszemizmus, a társadalmi fejlődés megakasztásában érkelt társadalmi erők fokozott tevékenysége és nagy tömegek politikai és társadalmi orientációjának a megzavarodása minden párhuzamra jelentkeznek”.<sup>278</sup> A jelenségnek azonban ennél fontosabb harmadik szerevője is van, ez pedig a mentális kondíciók szerepe, és ezzel hozzá Bibó elemzésének leginkább eredeti és gondolkodására legjellemzőbb aspektusát. „Az előítélet és a társadalmi fejlődési zavarok alapján meghatározott Antiszemita, akárcsak az antiszemita Zsidója, élettelen léreképszerű; a zsidók számára tetszető, de teljes sötétségen hagyja el az antiszemitává válás emberi feltételei felől, az antiszemita költő pedig éppen azoknak, akik nem elvadultak s még meggyőzhetők, mint a legkevesebbet: nem ismernek benne magukra.”<sup>279</sup> Bibó tisztában van vele, hogy elemzésének legingoványosabb tételein van, gyakorlatilag bármilyen párbeszéd megindításának csak kor van lehetősége, ha az érintettek elő ilyan tükröt tud tartani, ami-

ben azok *magukra ismernek*. Ehhez azonban azt kell tisztázni, hogy a tapasztalatok, amelyekre alapozva – és megtöltve azokat a negatív élményekből származó indulatokkal – képesek elhinni az emberek a zsidók „világmeretű összeskívéséről”, vagy a másik oldalon az állandó üldözés és tudatos megalázás feltett szándékáról szóló rémtörténeteket, a legfontosabb szerepet játsszák az antiszemizmus kialakulásában. Tapasztalatokat azonban egy társadalomban állandóan szereznek az emberek egymásról, tehát a probléma lényege nem ebben, hanem abban van, hogy ezek a tapasztalatok olyan körülmények között találkoznak, amikor kölcsönösen félrevezetők, és ebből adódóan állandó disszonanciaiban ismétlődnek újra és újra. „Közösségi, társadalmi jelentőségre azonban ezek a félrevezető tapasztalatok nem a maguk alkalmazkodási képességeiben, a maguk izoláltságában jutnak, hanem akkor, ha a társadalomszervezet valamilyen pontján – ilyen pont minden bőséggel akad – az emberek egymással valamilyen szervezési ellentmondás, elrejtett hamisság, előítélet folytán olyan módon kerülnek összeszerveződésbe, hogy ismétlődően és állandóan ezeket a félrevezető tapasztalatokat szerzik egymásról.”<sup>280</sup> Ez a társadalom átstrukturálódásának átmeneti állapotában fordul elő, amikor a feudális-hierarchikus szerveződésből a „szerződésszerűség” állapotába rendeződnek a társadalmi viszonyok, és minden a két fél egyszerre akarja biztosítani magának a régi és az új rend előnyeit. Ezért minden érintkezés folyamán rosszat tapasztalnak a másikról. Ha ezt lefordítjuk, lényegében azt a képletet kapjuk, hogy az antiszemita azt szeretné, ha a kialakuló kapitalizmus gazdasági előnyeiből részesülne, ezen a területen azonban a racionalisabban gondolkozó és életben maradási stratégiájának évszázados biztosítékát jelentő mobilitással rendelkező zsidóság jobban érvényesül. Ezért az antiszemita a rendszer előnyös oldalait fenntartaná, csak éppen a zsidókat – akik felvirágosztják azt – szorítaná ki belőle, egy szegregált társadalmi rendszer kialakításával. A zsidóság viszont a demokratikus változások és a polgári fejlődés elkötelezettsége, mert ez biztosítja az évszázados beszorítottság állapotából való kilépését, emancipációját, és a gazdasági életben való érvényesülésének biztonságát. Így keletkeznek a sorozatosan félrevezető és negatív tapasztalatok, amelyek ugyanakkor nem jelentik azt, hogy a mögöttük álló sérelmek ne lennének egyformán valóságosak, mert a konfliktusban érintett fe-

<sup>278</sup> Bibó István, 1994. 60.

<sup>279</sup> Uo.

<sup>280</sup> Bibó István, 1994. 62.

leknek a másik csoportról kialakított összképe kölcsönös társadalmi tapasztalaton alapul. Nem jelentik viszont azt sem, hogy *egyenrangúak* lennének.

Az egymástól elszínenvedett sérelmek aránytalanságát az magyarázza, hogy azokat a feltételeket, amelyek között a zsidók ezer évig Európában éltek és tapasztalatokat szereztek, az őket körülvevő társadalmi környezet szabta meg. Ez a környező társadalom szorította ki a zsidóságot a foglalkozási ágak, a gazdaság és a társadalmi érintkezések szférájának túlnyomó részéről, amiből az is adódott, hogy a munka tekintetében csak olyan foglalkozásokat választhattak, amit megengedtek nekik, vagy amiben volt ugyan lehetőség és fantázia, de azt nem vették észre. Ez eredményezi a zsidó gondolkodásmód racionálitásra való kihagyézettségét, és a racionálitás legkézzelfoghatóbb megtettesülésével, a pénzzel való bánás felértékelődését. Ehhez képest a környező társadalom az európai fejlődés hagyományainak megfelelően az évszázadok alatt megszilárdult szervezeti formák között végezte munkáját, amelyekhez tartozni nem pusztán munkaszervezési és munkamegosztási kérdést, hanem társadalmi pozíciót és kivállásokkal körülbátyázott helyzetet jelentett. Ezekből a szerveződésekkel kilépni sokkal nehezebb és szokatlanabb folyamat volt, olyan, ami viszont az érvényesülés útjait állandó készenlétben kereső zsidóság számára nem jelentett akadályt, mert a munka amit többségük végzett, kényszerből lett hivatásukká. Itt egyébként Bibó arra a Max Weber által is hangsúlyozott jelenségre utal, hogy a modern kapitalizmus kialakulásához nem egyszerűen csak a gazdálkodási formák új típusainak kialakítása és a reformáció hivatalosítája kellett, hanem a kockáztató, a régi szabályokat elvető, vállalkozó szellemű ember megjelenése is.

A zsidóság erkölcsi leírtékelése, amely a környező világról szerzett másik fontos tapasztalatuk volt, a kereszteny világszemléletben gyökerezett, de nem annak alapvetően kirekesztő jellegét mutatja, hanem azt, hogy a zsidóság a hit és az emberi minőség összekapcsolására épülő kereszteny világképben sajátos pozíciót foglalt el. „Tudnunk kell azonban, hogy a középkori kereszteny erkölcsiség e vonásainak a maguk idejében megvolt a maguk fontos történeti teljesítménye: az erkölcsiségnek a *hittételekkel* való összekapcsolása lényegesen magasabb rendű, racionálisabb megalapozás, mint a varázslatra, mágikus hiedelemre vagy a rítus betartására alapozott erkölcsiség; az emberi minőségek erkölcsi jelentőségének a részletes kimunkálása pedig

a minden ember egyenlő emberi méltóságát valló elv áttörését készítette elő egy uralomra alapított és csak a szabad ember emberi méltóságát ismerő társadalmi renddel szemben.”<sup>281</sup> A kereszteny társadalmi rend tehát, amelyben a zsidóságot körülvevő társadalom élt, azt sugallta – már csak az egyház világképet legitimáló erejénél fogva is –, hogy az európai ember igazságos és jó, de legalábbis elfogadható világban él, a zsidók pedig azt, hogy egy igazságtalan és őket elnyomó világban, ami miatt nyilván egy másik rendre áhítottak. Ez a törekvésük ugyanakkor azt a rossz tapasztalatot rögzítette a környező társadalomban, hogy a zsidók minden társadalmi értéket és erkölcsi elvet neglígálnak és tudatosan rombolják ezeket.

Miután Bibó tisztázta, hogy milyen összetevők okozzák az antiszemita kialakulását, definíciót ad arról, hogy ki az antiszemita. „Antiszemita alatt nem kell mindenkit értenünk, aki *nem szereti* a zsidókat, de nem elég azokat érteni, akik a zsidók ellen uszítanak vagy a zsidókat üldözik, hanem azokat kell értenünk, akikben a zsidók különböző veszedelmes tulajdonságairól, mohó és csaló vagyonszerzéséről, erkölcsileg és politikailag destruktív voltáról, bosszúállásra és hatalmaskodásra való hajlandóságáról egy összefüggő kép alakult ki és rögzödött meg. Az antiszemita ebben az értelemben egyaránt lehet becsületes és aljas, lehet szelíd és lehet kegyetlen, lehet ártatlan és lehet bűnös: lényege az, hogy olyan ember s az embereknek olyan csoportja, amely a társadalmi valóság egy darabjáról görcsösen megrögződött, torz képet hordoz magában.”<sup>282</sup> Tehát az antiszemita gondolkodás alapvetően lélektani attitűdök és társadalomfejlődési folyamatok által determinált jelenség. Az antiszemita saját negatív tapasztalatait és élményeit ugyanis általánosításokká objektiválja, amit elősegít az, hogy a társadalomban a zsidósággal szemben kialakult korlátozott érintkezési formák eleve erőssítik a tapasztalatok negatív jellegét. A rosszul rögzült magatartásformák és ezekhez kapcsolt – belső élményeken is alapuló – általánosítások jelentik az antiszemita gondolkodás alapját.

Az antiszemita kialakuló eleve sztereotíp képet leginkább azonban a társadalom fejlődési zavarai torzíthatják, elsősorban a már említett antidemokratikus nacionalizmus, főleg a Rajnától keletre eső

<sup>281</sup> Bibó István, 1994. 69.

<sup>282</sup> Bibó István, 1994. 78-79.

európai országokban, ahol a feudális társadalmi rendet kritizáló társadalomkritika jelen volt ugyan, de az intézmények, amelyek ezt az arisztokratikus világot működtették, megmaradtak. Ez a fejlődés belső egyensúlytalanságaihoz, disszonanciáihoz vezetett, és a továbbra is feudális intézmények között működő társadalmakban „botrányossá” vált a zsidóság gazdasági hatalmának növekedése, ezért hangsúlyozza Bibó az egymásról szerzett tapasztalatok szerepének fontosságát.

A következő tennivaló, hogy ha már tudjuk, ki az antiszemita, akkor hogyan tudunk fellépni az antiszemizmus ellen? Semmiképpen nem úgy, véli Bibó, hogy elsőbbséget tulajdonítunk ennek a harcnak minden más társadalmi emancipációs küzdelemmel szemben. Másrészt pedig nem úgy, hogy büntetőjogi kategóriákban és felelősségre vonásban gondolkozunk, mert büntetni csak azt lehet, aki felhív vagy uszít valamire, de mint láttuk, az antiszemizmusnak nem a „mozgalmi”, vagy mozgósító jellege jelent veszélyt – az is –, hanem az „egyenlőtlenség rasszizmusára” való hajlama, azaz, hogy erkölcsileg értékeljen és alacsonyítson le embereket.<sup>283</sup> Büntetni éppen ezért csak azt a kijelentést lehet, ami mondjuk akkor is büntetendő lenne, ha magyarokra nézve hangzik el, mert ha nem így történik, nem az antiszemizmus ellen küzdünk, hanem tovább terjesztjük azt. Figyelemre méltó Bibó módszere az antiszemizmus elemzése kapcsán, mert nem helyezkedik bele abba a kontextusba, amiben a vita előtte és utána is folyt és folyik. Nem foglalkozik például a fajelmélet állításainak megcáfolásával, elemzések központi motívumát az egyenlőtlenség és az egyensúlytalanság problematikája köré építi, akár a társadalmi fejlődés zavarairól, akár a középkori előítéletről, akár az egymásról szerzett tapasztalatokról és azok visszahatásairól van szó. Ez a megközelítés a „politikai krizeológus” Bibót mutatja, aki a hisztérikus társadalmak közösségi lélektani folyamatait elemzi előszeretettel, ugyanakkor ez a szemléleti módszer különözteti meg a háború utáni Bibót a háború előtti, antiszemita jegyeket is mutató Bibótól, aki a Szabó Dezső által feltett kérdésekre kereste a választ, de nem konfliktuskezelő indítással, hanem az akkor őt leginkább jellemző modernitáskritikai attitűddel.

<sup>283</sup> Az „egyenlőtlenség rasszizmusa” kifejezést a politikai antropológiából vettet át, a kifejezés Pierre-André Taguiefftől származik. Lásd Zentai Violetta (szerk.), 1997. Különösen Verena Stolcke tanulmányát.

A Zsidókérdés-tanulmány legegyedibb és legértékesebb része azonban kétségtelenül az a kísérlet, melynek keretein belül Bibó kommunikációs stratégiát követ, és a felelősség elvállalása érdekében azt a kérdést veti fel, hogy akkor mit mondhatunk egymásnak. Mert számára az elméletnek csak akkor van létjogosultsága, és csak akkor foglalkozik vele, ha annak gyakorlati alkalmazhatósága is van, ha lehetőség van arra, hogy akár csak „egy gramm begyakorlott tapasztalat” is megerősíti azt.

Bibó megoldása a kommunikáció megkezdésére és elősegítésére, megint csak konfliktuskezelő módszerének sajátosságából fakad. A megoldás lényege ugyanis lélektani jellegű, ahogy az antiszemizmus kialakulása is döntően az, ezért azt kell orvosolni, ami az egyéni tapasztalatok szintjén eredményez negatív és a lényegi problémát tekintve irreális képet a másikról. Ezért akármilyen relációban kerülnek kapcsolatba zsidók és nem zsidók, azt kell szem előtt tartaniuk, hogy az egymásról szerzett tapasztalatok csak akkor lehetnek reálisak, ha nincs mögötte az erkölcsi lenézésre, az ítélezésre való hajlam; tehát, ha nem azt vetjük egymás szemére, ami a mi általánosító szempontunkból jelent sérelmet és vált ki belőlünk indulatot, hanem azokat a magatartásokat tisztázzuk, amelyek az egész probléma összefüggésében a saját félvezető tapasztalatainkat erősítik.

#### Az asszimiláció problematikája

Az asszimiláció általános értelemben – mint látni fogjuk – Bibó szérint olyan folyamat, amelynek egyéni és közösségi szintje egyaránt van, centrális elemét viszont az élmények, a tapasztalatok és a magatartásformák jelentik. Amikor az egyéni asszimilációról van szó, a hangsúly „az egyik közösség elhagyásán” vagy meghatározó erejénél és kötőerejének a megszűnésén és valami más hozzá, újhoz való csatlakozáson van”.<sup>284</sup> Bibó azonban arra törekszik, hogy kimutassa, az asszimiláció sikeresisége a befogadó közösség által meghatározott asszimilációs normákon és nem alkati tulajdonságokon múlik, vagyis nem az fontos, hogy valaki milyen kulturális identitással vagy antropológiai jellegzetességekkel rendelkezik, hanem azon, hogy azokat a magatartásformákat el tudja-e sajátítani, amelyek a befogadó közösségen a társadalmi érintkezés ke-

<sup>284</sup> Bibó István, 1994. 94.

reteit jelentik. „Asszimilálóni annyit tesz, mint egy valóságos, eleven közösséggé életének a folyamatában benné élni, magatartásformáit, konvencióit és követelményeit ismerni, gyakorolni és vállalni.”<sup>285</sup> Ebben a folyamatban nyilvánvalóan fontos szerepe van a nyelvi asszimilációnak, mint amely a leghétköznapibb érintkezéseket teszi lehetővé, de lényegesebb ennél az, hogy csak az olyan közösségekhez való asszimiláció sikeres, ahol a befogadó közösség világosan kialakult és konszenzusosan elfogadott asszimilációs normákkal és kiegyensúlyozott belső társadalomi renddel bír. A társadalomban ugyanakkor csak akkor jön létre szolidaritás a különböző csoportok és az asszimiláltak vonatkozásában, ha a csoportok között nem feszülnek állandó konfliktusokat gerjesztő igazságtalanságok és egyenlőtlenségek, tehát ahol a csoportok *egyensúlyban* vannak egymással. Ennek jelentősége abban áll, hogy a beolvadók számára így biztosítható, hogy az egész közösség ugyanúgy megvédi őket is, mint „berinszülött” tagjait, mert „komoly közösséget, akit egyszer befogadott, meg is védi, egyszóval: komoly közösség semmiben s így ebben sem csal”.<sup>286</sup> Az asszimilációt tehát ugyanúgy előkerül az egyensúly problematikája, mint az antiszemitizmust magyarázó jelenségek vizsgálatánál. Ez a szempont akkor nyer különös jelentőséget, mikor a magyarországi asszimiláció kerül szóba, a dualista Magyarország asszimilációs politikájának ugyanis Bibó értékelésében döntően két nagy problémája volt. Az egyik, hogy a monarchiabeli Magyarországon, ahol a lakosság fele nem a magyar etnikumhoz tartozott, és a politikai elit számára az egyik elsőszámú cél a magyarság lélekszámának – legalább statisztikai – növelése volt, legfontosabb asszimilációs kritériumként a magyar nyelv elsajátítása és a „magyar öntudat” kialakítása szerepelt. Az asszimiláló magyar közösség viszont nem rendelkezett határozottan körülírható asszimilációs normákkal, helyette erkölcsi értékmérőként és cselekvési normaként „a félelmek és sérelmek egy bizonyos rendszere szerepelt”,<sup>287</sup> ezt a rendszert pedig a történeti Magyarország egybentartásának igényéből származó vágyképek összességére, és nem a valós helyzet tényeire alapozták, márpedig a politikában – így Bibó – hazugságot lehet mondani, de egy politikai-közjogi konstrukciót hazugságra építeni nem.

<sup>285</sup> Bibó István, 1994. 96.

<sup>286</sup> Bibó István, 1994. 98.

<sup>287</sup> Bibó István, 1981. 276.

A másik nagy problémakör a magyar társadalomfejlődés egyenetlenségeből adódik, ugyanis a zsidóság a svákokkal együtt szinte csak a városokban asszimilálódott, míg a magyar társadalomnak azok a nagy nemzetiségi rétegei, aiknek magyarrá válása igazán fontos lett volna a történeti magyar állam fennmaradása szempontjából, egyáltalán nem asszimilálódtak. Ez a belső egyensúlytalanság aztán megérlelte a maga aránytalanságait is, hiszen a társadalmi érvényesüléstől a feudális-arisztokratikus társadalmi és gazdasági keretek miatt szinte elszigetelt parasztság nem tudott polgárosodni és a középosztályba beolvadni, döntően pedig nem anyagi, hanem arisztokratikus gátak miatt. A zsidóság viszont a városi polgárság szűk rétegében jelentős számban képviseltette magát, mert ezen a polgárságon belül legfeljebb vagyoni alapú különbségek hoztak létre rétegződéseket, amelyek leküzdése után a szegényparasztból vagy a proletárból is lehetett megbecsült városi polgár. A magyar asszimiláció legnagyobb problémája és „öncsalása” azonban abban rejlett, hogy nem az egész társadalomhoz, hanem csak annak egyes rétegeihez, osztályaihoz, vagy egyszerűen eszményeihez asszimilált, a közösségi egyensúly, vagy a modern társadalmakra jellemző közösségi normák pedig nem léteztek, tekintve a magyar társadalom aszimmetrikus, félén polgárosodott, félén feudális jellegét. „Mindeme ellentmondások és hazugságok végső oka ugyanaz volt, ami a közép-európai demokratizálódás, polgárosodás és liberalizmus belső hazugsága is volt: az, hogy úgy vetették fel mindezeket a kérdéseket, mintha a bukott forradalmak helyébe lépett néhány félutas alkotmányharcjal és intézményi reformmal a közép-európai társadalomi fejlődés valóban elindult volna a fejlődés európai útján; s nem vettek tudomást arról, hogy teljes változatlanságában érvényben maradt az ember és ember minőségi különbségeire alapított társadalmi szerkezet, társadalmi szemlélet és társadalmi gyakorlat, amelyeknek a megdölése minden polgárosodásnak, minden demokratizálásnak, minden társadalmi igazságítéltelnek, s végül minden igazi zsidóemancipációnak s vele általában az asszimiláció lehetőségének is az előfeltétele.”<sup>288</sup>

Ezek a belső egyensúlytalanságok és fejlődési zavarok a háború után nem szűntek meg hatni, ezt mindenél jobban mutatja az a tény, hogy az 1945 és 1948 között eltelt három év alatt az antiszemitizmus újra

<sup>288</sup> Bibó István, 1994. 111.

megjelent Magyarországon. (Bibónak az a korábban említett megállapítása, miszerint az egyenetlen politikai fejlődésű országokban a nagy társadalmi átalakulások többnyire az antiszemizmus erősödésével járnak, úgy tűnik, helyesnek bizonyult. Az 1956-os forradalom – nem túl nagyszámú és a közvélemény előtt kevéssé ismert – antiszemita kiengései, vagy az 1989-es politikai rendszerváltás után újraéledő ideológiai pozíciók is ezt bizonyítják.) Az asszimilálódó zsidóság megmaradt része ugyanakkor – egymáshoz képest is – rendkívül ambivalens viszonyt alakított ki a zsidó öntudat és a magyarsághoz való asszimilálás viszonylatában, amit döntően befolyásolt az a körülmény, hogy a Vészkorszak eseményeit ki milyen közösséggel tagjaként, vagy – személyes következményeit tekintve – mennyire súlyosan élte meg. Azok, akik például az átalakulás állapotában lévő magyar társadalom leghatásosabban asszimiláló csoportjához, a munkásmozgalomhoz, vagy a baloldali pártokhoz csatlakozva vettek részt az új társadalmi szerkezet kialakításában, sokkal könnyebben helyreállították a többséghez való viszonyukat, és a teljes asszimiláció mellett kötelezték el magukat. Ennek háttérében nyilvánvalón ott volt a bosszúállás, vagy legalábbis a felelősségre vonás lehetőségének megnyilása is, ami ezeknek az embereknek azt mutatta, hogy a magyar társadalom többsége elítéri és megbünteti a gyilkosokat. Illetve a két háború közötti arisztokratikus társadalomszerkezet lebontása az emancipáció és az asszimiláció békesebb, előítéletektől mentesebb lehetőségét vetítette elő számukra, hiszen maguk is ezen dolgoztak.

Az asszimiláció és zsidó öntudat közti állapotot mérő skála másik végén azok helyezkedtek el, akik az országgal és a magyarsággal való teljes meghasonlottság állapotában a zsidó öntudathoz való visszatérést és ezzel együtt többnyire az országból való kivándorlást választották. Velük kapcsolatban Bibó kimondja a legfontosabb dolgot a felelősségvállalás tekintetében, amikor azt az erkölcsi tanulságot fogalmazza meg, hogy ezeket az embereket nem szabad megerősíteni abban az érzésükben vagy szándékukban, hogy az egyetlen lehetőségük az öket egykor eláruló közösség elhagyása. „Erkölcsi okból pedig azért nem vallhatjuk mi a kivándorlást »megoldásnak« azok számára, kik ezzel a nemzettel meghasonlottak, mert rossz tréfa volna, ha mi, akiknek van okunk a magunkba szállásra félmillió zsidó borzalmás pusztulása felett, most a maradékra nézve kijelentenénk, hogy a bennük ennek folytán kiakult lelkiállapot következtében problémájuk egyetlen megoldása

a kivándorlás. Nekünk a történelem azt a leckét adta fel, hogy háromnegyed millió zsidóval együtt rendezzünk be ebben az országban emberséges világot; miután ebben megbuktunk, most ne mondjuk azt, hogy a maradék kétszázzerrel sem tudjuk megcsinálni azt, amit a háromnegyedmillióval is meg kellett és meg lehetett volna csinálni.”<sup>289</sup>

Az asszimiláció szempontjából a legérdekesebb azonban annak a csoportnak a helyzete volt, és Bibó is velük foglalkozik a legtöbbet, amelyik megrekedt a zsidó neológ öntudattól a teljes asszimiláció felé vezető úton, és a skála közepén elhelyezkedve sem magyarságát, sem zsidóságát nem tudta és nem akarta megélni. Zsidóságát azért nem, mert amiatt üldöztek, magyarságát pedig azért nem, mert a magyarok voltak az üldözözői, vagy legalábbis szervéseinak részvétlen szemlélői. „Nem arról van tehát szó, hogy aki nem akar különálló zsidó kisebbség lenni; az magyar akar lenni és viszont, hanem arról, hogy emberek ezrei és ezrei a magyar nemzethez való hangsúlyozott tartozásáról azért nem szívesen hallanak, mert ez az ország, túlnyomó tapasztalatuk szerint, üldözte vagy legalábbis az üldözésnek kiszolgáltatta őket, a zsidó nemzethez való tartozásról pedig azért nem, mert pontosan ezen az alapon üldöztek és kinőzték őket; s arra emlékeznek, hogy amikor a »zsidó« szó emlegetése megjelenik, akkor azt nyomon követi a zsidók hátrányos megkülönböztetése és üldözése is.”<sup>290</sup> A hangsúly tehát Bibó szerint a minden közösséggel való meghasonlottság állapotán, nem pedig az asszimiláció „félutasságán” van. Így az antiszemizmus elleni küzdelem elsőleges formáját nem a büntetőjogi szankciók jelentik, hanem az asszimilációs folyamat torzulásainak háttérében meghúzódó társadalomszerkezeti problémák feltárása és orvoslása, melynek konkrét területeit Bibó egy másik, a Zsidókérdez-tanulmány kritikáira reflektáló rövid írásában fogalmazta meg. Ezek: „1. az előítéletek és babonás vádak elleni küzdelem, ami elsősorban kulturális feladat; 2. a zsidóság és környezet embertelen viszonylatainak humanizálására és feloldására irányuló erőfeszítés, amely fogalomtisztázó, magatartásbeli és erkölcsi állásfoglalásokból tevődik össze; 3. a társadalmi fejlődésnek a maga holtpontjain és zsákutcáin való túlsegítése, ami társadalompolitikai folyamat.”<sup>291</sup>

<sup>289</sup> Bibó István, 1994. 123.

<sup>290</sup> Bibó István, 1994. 119.

<sup>291</sup> Bibó István, 1994. 158.

Bibó antiszemizmus- és asszimiláció-értelmezésének azonban az a legnagyobb gyengesége, ami egyúttal erénye is, hogy ti, az általa leírt asszimilációs folyamat kimerevített képet éredményez, ugyanis az egészéges asszimilációt olyan közösségi beolvadásként írja le, amikor legfeljebb a korábbi identitás reziduális elemei maradnak meg, mint felekezeti hovatartozás és leszármazási tudat. A másik lehetőség az öntudatos kisebbségi lét, amihez képest a köztes álláspont, az identitások meghasonlottsága már a kiegyensúlyozatlan társadalmi folyamatok következtében megrekedt asszimilációs folyamat tűnne. Az, hogy Bibó felfogásában egy ilyen csoport létezése fejlődési zavar eredményeként jelenik meg, annak tudható be – emeli ki Kovács András –, hogy Bibó nemzeti közösségről alkotott felfogása a konzervatív jellegű XIX. századi magyar liberális álláspontra hasonlít, amennyiben „értelmezésében a mérvadó normák organikus közösségek történelmi produktumai”.<sup>292</sup> Ez viszont a nemzet homogén kulturális közegként való felfogását mutatja, így „a kettős társadalom» modern szféráiban lezajlott asszimilációt nem tekinti igazi asszimilációnak, pedig ennek során az asszimilációban részt vevő zsidó és nem-zsidó rétegek egymáshoz való hasonulásából a magyar kultúrának egy új, sajátos minősége jött létre, amely ezután maga is asszimilációs mintaként szolgált”.<sup>293</sup> Bibó tehát a maga álláspontjáról nézve joggal tekinti a megrekedt asszimilációt társadalom-fejlődési zavarok termékének, de a ritusközösség hagyományait elhagyó, kisebbségi létre igényt nem tartó zsidóság megjelenése nem feltétlenül az asszimiláció zavarát jelenti, mert ez a csoport a társadalomtörténeti folyamatok felől tekintve maga is az asszimiláció terméke, tehát az öntudatos kisebbség, vagy az asszimilánsok kategóriájához mérten minőségeleg más. „A modern társadalomnak legtöbbjének fejlődése ugyanis nem a kultúra homogenizálódása, hanem pluralizálódása, egymással bonyolult kölcsönviszonyban álló szubkultúrák kiakulása irányába haladt. Ennek következménye, hogy a múlt századi, liberális indítatású »olvasztótéglégy«-elméleteket az utóbbi évtizedekben kiszorítani látszanak azok a modern értelemben vett etnicitással, »multikulturalizmussal« foglalkozó elméletek, amelyek többek között azt kutatják, hogy milyen mechanizmusok fűzik össze nagyobb közös-

<sup>292</sup> Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 204. Kovács András: A „Zsidókérdés”. Néhány gondolat negyvenöt év után.

<sup>293</sup> Uo.

ségekké az egymás mellett létező kultúrákat. Mindez nem azt jelenti, hogy ezek a közösségek ne lénnének szabályalkotó közösségek – akár a bibói értelemben. Ezek a szabályok azonban a kulturális sokféleség integrálásának és nem felszámolásának szabályai.”<sup>294</sup>

Ezek a szemléleti jellegű problémák azonban részben abból következnek, hogy Bibó a zsidókérdés fő problémáinak elemzésekor elsősorban politikaelméleti megközelítését és a nemzet ilyen értelemben felfogott fogalmát használja, tehát számára az asszimiláció köztes állapotában lévő közösségek létezése egy társadalom válságünetét jelzi, és nem minőségi különbséget, így elemzéseiben az etnikai tudat közössége építő szempontja – talán a kellőnél is – kisebb jelentőséget kap.

### Összegzés

Ravasz László zsidókérdésben elfoglalt álláspontját, amelynek középpontjában a túlzott asszimiláció miatti zsidó térfoglalás alaptétele állt, alapvetően két megfontolás határozta meg, amelyek egymásnak ellentmondó érvényesítésével bizonyos értelemben önmagát kergette csapdahelyzetbe.

Az egyik megfontolás teológiai jellegű volt, és a barthi teológiai fordulat hatását mutatta, ez az új teológia pedig azt az álláspontot alakította ki, hogy az egyháznak semmilyen politikai jellegű funkciót nem kell felvállalnia, a világi hatálmi rendszerek Isten akartából létezhetnek, a vallásnak éppen ezért nem feladata a politikai kérdésekben történő állásfoglalás. Ezt az álláspontot Ravasz is érezhetően magáévá tette, ezért nincsen igazán körülírható politikai koncepciója, és ezért bizonytalannak sokáig a zsidók mentésének érdekelében megtett egyházi akciók is, de ezért ragaszkodik Ravasz sokáig – tulajdonképpen haláláig – ahhoz a nézetéhez, amit a keresztség kiszolgáltatásával kapcsolatban alakított ki.

Úgy vélte ugyanis, hogy a keresztség kiszolgáltatása csak akkor lehetséges, ha valaki megtérése jeléül kéri azt, tehát valóban teológiai álláspontot foglalt el, ahogy Bibó is említi. Másrészt úgy látta, hogy ha a keresztséget tömegesen szolgáltatják ki az egyházak, akkor az annak értékét devalválná oly módon, hogy az addig megkeresztelkedettek

<sup>294</sup> Uo. 205.

státusa is veszélybe kerül. Ez a magyarázata annak, hogy nem tudott a kérdésben olyan – a zsidók számára „élementő” – rugalmasságot tanúsítani, amit Bibó az egyházak elvi állásfoglalásai kapcsán olyannyira hiányolt. A mérsékelt antiszemizmust valló Ravaszról is bekövetkezik ugyanakkor a háború után egy álláspontváltozás, aminek köszönhetően utólag érzékeli álláspontjának hibáit – főleg a zsidótörvények elfogadásával kapcsolatban –, de ez a revideálás az emberi méltóság egyetemes követelményeinek alapján következik be, és nem érinti teológiai meggyőződését (gyakorlatilag azt a nézőpontot veszi fel utólag, amit Bibó 1948-ban hiányolt). Ez is azt mutatja, hogy Ravasz utólag, mint a kérdéses időszak felelős döntéshozója, érzékeli saját hibáit, de ez nem érinti teológus minőségét, nyilvánvalóan azért, mert nála a ket-tő – a már említett okokból – elválik egymástól.

A másik megfontolás reápolitikai megfontolás volt, Ravasz a szél-sőjobboldal erősödésének veszélyét érzékelte, de a lépés, amit – a többi egyház képviselőjével együtt – ellene akart tenni – a törvény megszavása az indulatok csillapítása érdekében –, nem az antiszemita indulatok lecsillapodásához vezetett, hanem alapot teremtett a további jogfosztások keresztülvitelét hangoztató követelőzéseknek, így önbecsapásnak bizonyult – mondja ki Bibó.

A zsidókérdés előkerül a Ravasz–Bibó párbeszédet tartalmazó *Uchroniában* is, melyben – mint láttuk – az európai politikai fejlődés kívánatos, a valóságban nem létezett folyamatát vázolja fel Bibó, és többek között a kereszténység és szabadgondolkodás viszonyának kérdése izgatja (erről faggatja leginkább apósát, Ravasz „bíborost”). Itt Bibó olyan gondolatokat ad Ravasz szájába, amelyek valóban – nem csak az ukrónikus valóságban – jellemezték a '60-as években Ravasznak a kérdéssel kapcsolatos álláspontját (a mű 1968-ban keletkezett). „R. L. kezdettől fogva élesen szemben állt minden olyan állásponttal, mely Krisztus egyszeri és legszemélyesebb üzenetét valamilyen jellegtenél általános erkölcsi szabályok összességévé próbálná szürkíteni, s így ezzel a kereszteny–zsidó szinkretizmussal szemben is erőteljesen állást foglalt, s foglal ma is. Ma visszatekintve úgy véli, hogy a polémia hevében sok, a kelleténél élesebb állásfoglalás is történt az ő részéről is, haragja azonban nem a zsidóság és a zsidók, hanem a *kereszteny tanítás feloldása ellen irányult*, s irányul ma is [kiemelés tőlem – T. M. L.]. Az azonban mélységes megrendülésre ok mindnyájunk számára, hogy a XX. század második negyedében [...] Európában példátlan és váratlan

módon felújult az antiszemizmus, és Németországban szabályos pogromok voltak, melyek során öt vagy némelyek szerint hat emberélet is áldozatul esett, márpedig ahol öt vagy hat embert igazságtalanul meg lehet békégezni és meg lehet ölni, ott ugyanez megtörténetik öt- vagy hatmillióval is, ezek az események tehát mindenjáunk számára aktuálissá teszik a hegyi beszédnek azt a mély igazságát, mely ugyan nem ebben a fogalmazásban, de mégis értelemszerűen benne van, hogy ti, aki haragszik az ő felebarátjára, ezzel a szívében már meg is ölte azt.”<sup>295</sup>

Ravasz a társadalmi problémák – így a zsidókérdés – megoldását a misszió, a bűnbocsánat és a megtérésre hívás prédkátori frazeolójában próbálta megoldani egy olyan korban, amikor az egyház is egyre jobban szembesült a szekularizálódó társadalom problémáiból eredő kihívásokkal. A barthi teológiai irányvonal alkalmas volt az evangélium hirdetését, a lelki megújulást fő feladatának tekintő egyház belső és külső missziójára számára, de a társadalmi kérdések vagy a politikai élet egész nemzetet érintő döntései kapcsán megnyilatkozó egyház nem tudott elég hatékonyan az alapvető kereszteny értékek képviselésének hangot adni, és azok következetes érvényesítését saját tekintélyével a politika világában érvényesíteni. E helyett kiszolgáltatotttá vált a politikával szemben, mert társadalomszemléletének, emberképének és a forradalmi változásoktól való félelmének a politikai konzervativizmus eszmerendszere felelt meg leginkább, így ha nyíltan nem is támogatta a hivatalos politikát, függött tőle, mert a rendszer fennmaradása saját társadalmi pozíciójának megőrzését jelentette. A kialakuló (leginkább a kálvini elképzelésre emlékeztető) protestáns felfogás az állam–egyház kapcsolatról a politikához való viszonyban jelentett csapdahelyzetet az egyházak – így Ravasz – számára (ami igaz az állam és egyház viszonyát hasonló módon felfogó, ekkor még politikai befolyását tekintve is számonkövető hatalommal rendelkező katolikus egyház esetében is), mert az egyház a nemzetet missziós munkájának alanyaként, az államot pedig ennek kereteként, kvázi gyülekezetként kezelte, ami lehetetlenné tette azt, hogy a társadalom nem protestáns vagy nem kereszteny rétegei felé ugyanúgy hatékony közösségepítő – és ezen keresztül akár missziós – munkát tudjon végezni. Ravasz László zsidókérdés kapcsán tanúsított magatartása ebből a csapdahelyzetből eredt. Úgy vélte ugyanis 1944 elejéig – erre hivatkozik is *Pro memoriájában* –, hogy az

<sup>295</sup> Bibó István, 1990. IV. 276.

egyháznak nem kell politikai álláspontot kialakítania a kérdés kapcsán. Nem vette észre ugyanakkor, hogy nagy tekintélyű közéleti személyiségek ként minden megnyilvánulása egyúttal *politikai felhangot is kap*, így a zsidótörvények megszavazása önmagában is a kérdés jogfosztás útján történő megoldásának támogatásaként tűnhetett fel, bármennyire is ellenezte később a deportálásokat, illetve az állam polgárainak faji alapú megkülönböztetését.

Bibó István – mint láttuk – Zsidókér dés-tanulmányában egyrészt feldolgozta az asszimiláció problematikáját, és azt elsősorban a társadalmi fejlődés zavaraira vezette vissza. Ugyanakkor elemző módszere teljesen sajátos, olyan szempontból közelít a kérdéshez, ami pszichológiai és társadalomszociológiai nézőpontok egybeolvásztását jelenti. Identitásközpontú módon kezeli az asszimilációs folyamatot, abban is a közös vállalkozás „lendületét”, a célkitűzések és jövőképek realitását tartja a közösséghoz való hasonulást motiváló tényezőnek, ami azt mutatja, hogy a nemzetet elsősorban politikai – és nem etnikai – közösségeként fogta fel. Vizsgálódásainak célja egyrészt a zsidók lelkiállapotának feltárása és megértése, másrészt a környező társadalom közösségi értékelését romboló tényezők kimutatása, ami összekapcsolódik a felelősség kérdésének tisztázásával.

Az asszimiláció folyamatával kapcsolatban mind a ketten – Bibó is, Ravasz is – kiemelik, hogy a társadalom szerkezetében mutatkozó torzulások miatt vált aránytalanná a társadalmi rétegek asszimilációs hajlandósága, míg ugyanis a parasztság egyáltalán nem volt képes asszimilálni, addig a középrétegek – elsősorban a városi polgárság – igen. Bár Bibó elsősorban azt látja problémának, hogy nem az egész társadalom, hanem annak csak egyes rétegei, osztályai asszimiláltak, a legnagyobb létszámú társadalmi réteg, a nemzetiségi paraszti tömegek pedig maguk sem asszimilálódtak magyarrá, így értelemszerűen másokat sem tudtak volna a magyarsághoz asszimilálni.

A Zsidókér dés-tanulmány legnagyobb erénye az a szemléletmód, amivel Bibó megközelíti elemzése tárgyát, mert – mint láttuk – itt is alkalmazza a politikai konfliktusok kezelésére kidolgozott hisztériaelemző módszerét, ami annyiban unikális – jegyzi meg Balog Iván –, hogy az emberi kapcsolatokban megjelenő konfliktusokkal korábban nem foglalkozott, itt pedig az interperszonális kommunikáció területére viszi át a politikai konfliktusok feloldására kidolgozott módszerét.

Kritikai éssel jegyzi meg ugyanakkor, hogy a német megszállás előtti Bibó zsidókér désben elfoglalt álláspontja olyan sajátosan harmadik utas álláspont volt, ami az antiszemita és a zsidók között képzelte el a társadalomszerkezet megváltoztatásának harmadik útját, ezért alapjában véve maga is antiszemita volt. Következetességet bizonyítja viszont az a tény, hogy „keresztény önvizsgálat”-tal jutott el annak felismeréséig, hogy a zsidóság erkölcsi alapú megkülönböztetése a kereszteny kultúrkör fejlődési sajátosságának az eredménye, amelyben nem csak a jó, de a rossz is – Bibó kifejezésével élve – „moralizáló köntöst ölt”. Azaz a Zsidókér dés-tanulmány felfogható úgy is, mint az európai társadalomfejlődésről alkotott bibói „antiutópia”, amennyiben ez az írás felfedi a kereszteny egyházi társadalomszervezés legnagyobb hátrányát (ami egyúttal legnagyobb előnye is volt), hogy világképe lehetőséget ad a különféle ideológiai pozíciók képviselőinek arra, hogy látszólag moralis elvek jegyében lépjenek fel, mert „valószínűleg a keresztenység volt az, amelyik a maga ideologizált világmagyarázataival már régtől fogva rongálta az európai emberiségnek arra való képességet, hogy egyszerű dolgokat a saját okaikra vezessen vissza, nem pedig valami különleges sémába akarjon minden áron belepréselni, akár az üdvözülés és az isteni gondviselés ez a séma, akár pedig az osztályérdekkal és az osztálytársadalom”.<sup>296</sup> „Itt már szembetűnő a koncepcionális különböszég az *Etika* és *büntetőjogot* jegyző és Reitzer »farizeizmusát« farizeus módon bíráló Bibóhoz képest” – írja Balog Iván.<sup>297</sup> Az antiszemitizmus tudományos megismerését az ellene való küzdelemmel összekapcsoló Bibó „az antiszemitizmus kutatóinak ama csoportjába sorolható, akik az ún. kontaktus-hipotézis talaján állnak, illetve a zsidóellenességet reális társadalmi konfliktusokra vezetik vissza”.<sup>298</sup> A konfliktus feltáráskor a történetszociológia eszköztárát alkalmazza, azaz azt mutatja ki, hogy a magatartásformák és a belőlük származtatott tapasztalatok hogyan válnak a kommunikáció értékeit és normákat közvetítő eszközeivé a történeti fejlődés folyamán. „A formák kérdésének artikulálásával Bibó tulajdonképpen az objektivációk problematikáját tematizálta, vagyis ama eljárásokat, amelyek az egyes tapasztalati, ill. érvénytartalmákat mintegy edényként felfogják, reprodukálhatóvá, kommunikálhatóvá,

<sup>296</sup> Bibó István, 1982. 635.

<sup>297</sup> Balog Iván, 2004. 212.

<sup>298</sup> Balog Iván, 2004. 214.

interszubjektívvá teszik. Fentebb már jeleztük: e megközelítéssel Bibó Horváthból kiindulva Hajnalhoz, ill. Hajnal történetszociológiai objektiváció-felfogásához jutott el, és ezzel maga is beágyazódott a Hajnal-iskola tradíciójába. Zsidókér dés-tanulmányában a zsidó-nem zsidó interakciók területét ezzel a módszerrel vizsgálta.<sup>299</sup> Másfelől át is értelmezi Hajnal objektivációs tanát, amikor annak a modernitás által megtettesített racionalitással szembeni ellenségeségét egyensúlyba hozza a tapasztalaton alapuló értékképződéssel, a neokantiánus szemlélet érvényesítésének szándékával. De Bibó legnagyobb erénye valószínűleg nem ez, hanem önvizsgálata és álláspontjának revideálása, amiből azt a személyes tapasztalaton alapuló következtetést vonta le, hogy az antiszemita k is megváltozhatnak.

Az egyházi bocsánatkérés ügye a Ravasz László és Bibó István közti közvetett polémia egyik kardinális kérdése, több szempontból is. Bibó szemszögéből ugyanis a Szabad Tanács bocsánatkérése időszerű és kívánatos egyházi megnyilatkozás volt, mert a felelősség elvállalása szempontjából egy ilyen aktus elengedhetetlen. Másfelől óva intett attól, hogy a magyar közélet bármely felelős szereplője tisztának érezze a lelkiismeretét a történtek után, és ez igaz az 1945 utáni, az egyházak számára egyre kedvezőtlenebb politikai helyzet körülményei között is, mert korábbi mulasztásokat nem lehet később elszemédegett igazság-talanságok áldozataként semmisnek tekinteni. „Mondhatjuk, hogy a bocsánatkérés talán nem a legszerencsésebb fogalmazás, mert ha más emberhez vagy emberekhez van intézve, akkor mindenig ott lebeg felette a veszedelem, hogy a bocsánatkérő számára a túljátszott önglealacsonyítás, a címzett számára pedig az erkölcsi pöffereskedés vagy kegyes leereszkedés torz gesztusaira ad alkalmat. Egy társadalom azonban, amelyben erőteljesen él a felelősségvállalás szellemé, nem akadt volna meg szavakon vagy formákon, hanem azokat megfelelően kiigazítva, továbbhaladt volna a lényeg, a felelősség megállapítása, vállalása és viselése felé. Nálunk nem ez történt, hanem egy meglehetősen ingerült elutasítás következett, s nehezen fog menni, hogy társadalmunk feladja azokat az okokat vagy álokokat, melyeket a felelősségvállalás ellen kialakított magának. Aki tehát újból megpróbál e kérdésben a magyar nemzet, a magyar társadalom nevében valami magvasat és igazat nyi-

latkozni, könnyen szembe fogja magát újból találni azzal az ingerült kérdéssel, hogy ki bízta meg ezzel?”<sup>300</sup>

Bibó zsidókér dést elemző módszere annak kiküszöbölésére irányul, ami a probléma magja: a dialógus hiánya zsidók és keresztenyek, emberek és egyházak között. „A keresztenység egyik legsúlyosabb történelmi mulasztása, hogy sohasem kísérelte meg a dialógust a zsidósággal, aza nem iparkodott megismerni a zsidó gondolkodást, a zsidó szemléletet és lelkiséget, a zsidóság igazi vallási értékeit. Csak kontrasztnak tekintette a zsidóságot, csupán arra hivatottnak, hogy élesebben kiemelje a keresztenyek vélte előnyeit és felsőbbrendűségét. Ilyen előzmények után aligha vitatható el, sőt kellőképpen megalapozottnak látszik Rosemary Ruether tétele, hogy a holocaust a legszörnyűbb embertelenség ugyan, ám teológiai mégsem véletlen. A kereszteny antijudaizmus kétségebe vonhatatlan realitása is hozzátarozik a holocaust történelmi előzményeihet, mindenekelőtt abban az értelemben, hogy egyik előidézője volt a zsidósággal szembeni elutasító, negatív érzelmeknek vagy legalábbis közömbösségeknek a keresztenyek sorában. A zsidók »más voltához« különleges, vallásilag megalapozott antijudaizmus, zsidóellenes ideológia járult, amely a zsidó nép »megátkozásával«, a »bolygó zsidó« gondolatával a lehető legnegatívabb vallási értékelést osztotta ki a zsidóságnak” – írja immár egy katolikus teológus.<sup>301</sup>

Ravasz László álláspontjának utólagos revideálásával megteremtette a lehetőséget a múlt eseményeinek egyházi értékeléséhez, Bibó pedig arra mutatott rá, hogy ezt nem az elzárkózás vagy védekezés rossz ket-tőssége mentén lehet csak megtenni. Erre a lehetőségre Fazakas Sándor református teológus is felhívja a figyelmet – más kontextusban bár, de érzésem szerint ide vonatkoztathatóan – a kiengesztelődés és emlékezés teológiai és társadalmi szempontjait tárgyaló úttörő jelentőségű munkájában (amelyben az 1945 utáni egyházpolitika értékeléséhez, mulasztásainak egyházi megítéléséhez próbál támpontokat keresni). „Sajnos az egyház is [...] gyakran elfeledkezik arról, hogy a bún elsősorban Isten előtt minősül búnnek, hogy az Isten–ember kapcsolatát e tekintetben is prioritás illeti meg. A médiakampány és a közmorál kereszttüzében az

<sup>299</sup> Balog Iván, 2004. 218.

<sup>300</sup> Bibó István, 1994. 42–43.

<sup>301</sup> Szenes Sándor, 1986. 18. (Nyíri Tamás bevezető tanulmánya az interjükötethez)

egyház vagy elővigyázatlanságból vagy taktikai meggondolások miatt, esetleg egyházpolitikai érdekektől vezéreltetve gyakran felcseréli a »coram Deo«-t a »coram hominibus«-ra, megfelelőkézve arról, hogy a társadalom nyilvánossága még nem az Isten fóruma. Talán a bűn és a múlt megítélése belső egyházi probléma? Annyiban igen, hogy a belső egyházi konfliktusokat nem a médián keresztül kellene megoldani, hanem az evangéliumi mérték szerint (Mt 18,15). De azt követően hirdetni és gyakorolnia kellene: az Isten előtt megvallott bűn az ember előtt is beismérésre vár. A bűn megvallásának és a múlt tisztázásának az egyház nyilvános bizonyságtételéhez van köze – csak így lehet a múlthoz való viszonyában szabad és »szabadulást« hirdető.”<sup>302</sup> A társadalomban élő és missziói küldetését ebben a közösségen végző egyház tehát részese – alakítója és elszenvedője is – a társadalmi folyamatoknak, az embertárs ellen elkövetett bűn pedig magát Krisztust sérti. „Nem elég azzal a gondolattal nyugtatgatni magunkat, hogy ha a világ nem hódolt volna be a szekularizáció szellemének, hanem megmarad a keresztény tanításban; nem tévedt volna rá a történelmi tévutakra... Ez csak önjátszásnak vezet, amely megtagadja a szolidaritást a bűnösökkel és farizeusi ködbe burkolja magát.”<sup>303</sup>

<sup>302</sup> Fazakas Sándor, 2004. 27.

<sup>303</sup> Fazakas Sándor, 2004. 41.

## Epilógus: a forradalom alatt és után

Bibó István és Ravasz László 1956-os közéleti – Bibó esetében politikai – szerepvállalása mindenkitől életében fontos esemény volt, hiszen túl azon, hogy örömmel fogadták ezt a sorsfordító eseményt, Bibó számára, a Nagy Imre kormány államminisztereként politikai pályafutása csúcsát jelentette a hivatalosan 1956. november 12-éig terjedő – valójában november 4-én lezáruló – időszak, Ravasz László esetében pedig egy nyolcévnyi kényszerű hallgatás – és az egyházi közéletből való teljes visszavonulás – korszaka szűnt meg; ha rövid időre is.

Mind Bibó, mind Ravasz pozitív várakozásokkal kezelte az 1956-os forradalmat, olyan eseményként értékeltek, amely Magyarország egyik legnagyobb XX. századi lehetősége arra, hogy megszabaduljon a Rákosi rendszer, és azzal együtt az embertelen és terroriztikus politikai berendezkedések kísérteteitől. Bibó számára az 1956-os események annak a lehetőséget teremtették meg, hogy Magyarország – a szocialista táborban elsőként és egyedülálló módon – megteremthesse a szocializmus harmadik utas modelljét, amit ő az egyetlen lehetséges kiútnak tartott ebben a helyzetben. Ravasz László pedig egyháza kommunista elnyomás aloli felszabadulásának lehetőségét látta meg, ezért a forradalom alatti konszolidáló szerepe is a Rákosi-rendszerrel teljesen kompromittálódott, a magyar reformátusság szemében emiatt magát lejárató egyházi vezetőség lehetőleg „fájdalommentes” eltávolításának elősegítésére, és – mint már egyszer, püspöksége alatt – a politikai vitáktól sem mentes egyházi közélet konszolidációjára irányult. Mind a ketten fontosnak tartották kiemelni a forradalom erkölcsi tisztaágát, amely Bibó kifejezésével elve „emelkedett közéleti állapotokat” teremtett az országban.

Ebben a fejezetben a forradalom alatt tanúsított politikai hozzájárulásukat, az események kapcsán kialakított elvi állásfoglalásaiat tekintem át, bár ezek összefüzetére nem mutatkozik hibátlan szempontnak, mivel pozíciójuk és a forradalommal kapcsolatos írásai nem képvi-

selnek azonos műfaji kategóriát, hiszen Bibó leginkább tervezeteket és cikkeket írt, míg Ravasz esetében prédikációinak szövege kínál az értékeléshez támponokat.

### Rendszerkritika és „harmadik út”

Bibó István 1956-os szerepvállalása közismert tény, hiszen a Nagy Imre-kormány, államminisztereként alkalma volt aktív szereplőként részt venni az eseményekben. A forradalom kitörésekor nem csatlakozott semmilyen megmozduláshoz, nem volt jelen politikai gyűléseken, bár október 23-án kint volt a Parlamentnél. Atlátva a helyzet komolyágát, a tőle megszokott módon már a forradalom kitörése után pár nappal (október 27-én) papírra vetette egy cikk tervezetét, amelyben érezhető indulattal számolt le a Rákosi-rendszer ideológiai és politikai brutalitásával, embertelen torzulásaival.

A saját keltezése alapján 1956. október 27-29 között írt fogalmazványban elsősorban azokat az okokat veszi górcső alá, amelyek miatt a forradalom kitört. Az írás gondolatmenete azonban inkább politikai-elméleti jellegű, Bibó tételesen cífolja a marxista-leninista ideológia általa legellenmondásosabbnak és legkártékonyabbnak ítélt elemeit, elsősorban történelemszemléletét és hatalmi technikáit, illetve felvázolja a marxizmus kapitalizmus-kritikáját (ami egyúttal jó alkalom arra, hogy implicit módon a magáét is kifejtse), illetve bírálja annak társadalomról alkotott felfogását. Bibó legerőteljesebb (nem egy esetben tőle szokatlan módon indulatosan megfogalmazott) kritikája a marxista-leninista szocializmus politikai gyakorlatával szemben az, hogy annak lenini és sztálini típusú megvalósítása az európai politikai fejlődés folyamatát vágta el, horribile dictu fordította a visszajára. Bibó saját politikaielméleti koncepciója felől bírálja a létező szocializmust és a marxista ideológiát, mert – mint mondja – azok ellentétesek azzal az európai kísérlettel, amelynek a görög-római állameszmény és a keresztenység eszmei alapjain történő megvalósításával az emberiség az erőszak mitikus kultuszától a hatalom gyakorlásának egy olyan humanizált változatáig jutott el, amelyben nem születési előjogok alapozzák meg a hatalmi pozíciót, hanem a teljesítmény, így a hatalom birtokosai nem kiváltságnak, hanem szolgálatnak fogják fel a hatalomgyakorlást. Az európai fejlődés legnagyobb vívmányait jelentő demokratikus és

jogállami intézményeket azonban a marxizmus a legrosszabb módon felfogott ideologizmus alapján vetette el. Bibót pedig – mint korábban láttuk – semmi sem irritálta jobban, mint a doktriner, elméleti sémákkal operáló gondolkodás, főleg, ha az a valóságra irányuló politikai cselekvést gátolta. A fogalmazvány eredetileg átdolgozásra szánt szövegén – ritka pillanat! – szinte átsüt Bibó indulata: „Elég volt ebből az ostobaságból, mely burzsoá specialitásoknak nyilvánította a szabadság történetileg kialakult technikai biztosítékeit, melyek hosszú időre visszanyúló történeti fejlődés eredményei, s melyeknél jobbat eddig senki nem talált, a népképviseleti alkotmányt, a szabad választásokat, a közigazgatás bírói ellenőrzését, az államhatalmak elválasztását, a szólás- és sajtószabadságot.”<sup>304</sup>

A szocializmust ugyanakkor nem a maga egészében utasította el, mert az „emberiség demokratikus vállalkozásának” egyik fontos állomásaként értékelte, értelmét pedig a vagyoni helyzet szélsőséges polarizálódása miatt kialakuló társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásában látta. Amit leginkább bírált benne, a permanens forradalmi állapot fenntartásának igénye, és az osztályharcok sorozatának mint a történelem értelmének középpontba állítása: Nem felelt meg álláspontjának a szocializmus magántulajdonnal kapcsolatos álláspontja sem, bár a birtokviszonyok radikális átrendezését, igazságosabb elosztását ő maga is kívánatosnak tartotta. A magántulajdon a klasszikus liberális álláspontnak megfelelően szükségesnek tartotta ahhoz, hogy az állampolgárok szabad vállalkozásokba foghassanak, ezzel alapozva meg saját jólétfüket, gyarapodásukat, és az állam gazdasági prosperitását. A munkás-önigazgatással és az ezzel összefüggő közösségi tulajdonnal kapcsolatos elköpzelései azonban már szocializmus-felfogásának harmadik utas jellegét mutatják, úgy láta ugyanis, hogy a jövő azoké a szövetkezeteké, amelyekben a tulajdonosból egy hosszú folyamat után járadékos, a dolgozókból pedig tulajdonos válik, és mindenkor egyformán részesedik a megtermelt profitból.

A magyar helyzet értékelésénél azért a marxista-leninista ideológia átfogó bírálatából indul ki, mert a sztalinizmus elítélése önmagában elégtelen és főleg nem elég ok az események hátterének megvilágítására. Ezért nem választja külön szocializmus-kritikájában a Marx által elköpelt szocializmus elméleti koncepcióját és a lenini-sztálini gyakor-

<sup>304</sup> Bibó István, 1983. 875. Bibó István: Fogalmazvány. 1956. október 27–29.

lati szocializmus bírálatát. Az utóbbi azért futott ugyanis zsákutcába, mert a marxizmus – szerinte – a legrosszabb féle filozófiai idealizmust képviseli sokat hangoztatott anti-idealizmusa ellenére is, a valóságot ugyanis egy indoktrinációs eljárással saját ideológiai kategóriáiba akarja gyömözőlni, és nem vesz tudomást annak változó és sokdimenziós jellegéről. Elutasítja azt az analógiát, amely a szocializmust a fasizmussal próbálja ázonosítani, mert szerinte egy nagyon fontos eszméi különbség van a kettő között. Ez pedig az, hogy míg a fasizmus nemcsak hatalmi gyakorlatában alkalmazta, hanem programszerűen meg is hirdette az erőszak mindenek felett álló kultuszát – aminek következtében nem volt disszonancia a hatalom erőszakos gyakorlása és a meghirdetett eszme között –, addig a szocializmus alapvetően a demokratikus szabadságészme talajából nőtt ki. Éppen ezért feszült óriási ellentmondás a szocialista ideológia által meghirdetett öntudatos ember „kinevelése”, és a gyakorlatban érvényesülő embertelen elnyomás között. Ez motiválta a magyar forradalmat is, ezért fogtak fegyvert éppen azok a szocialista rendszer ellen, akiket leginkább „neveltjeinek” tekintett: a munkások, a fiatalok, az értelmiségek.

Ezen túlmenően Bibó kritizálja a szocializmus azon kísérleteit is, amellyel a kultúrát és a szellemi alkotás folyamatát próbálja meg kisajtítani. „Ennek a mélyen realista, valóságítisztelő szakmai öntudatnak, mely egyaránt megvan a földszerető parasztban, remeklő kézelművesben, modern szakmunkásban, független bíróban, szenvédélyes pedagógusban, egyetemi önkormányzatban, alkotóművészben, tudósban és feltalálóbán, két halálos ellensége van: a hatalmi téboly és az eszméiben megveszékedett dogmatizmus. A legborzasztóbb történelmi monstrumok azok, amelyek e kettő perverz nászából születnek. Az a gondolat, hogy termelő munka, szellemi alkotás, bíráskodás, általános és felső oktatás mind nem más, mint »éles fegyver« ilyen, vagy amolyan érdekharcban, teljességgel a megszervezett tudás-átadás technikáját és hagyományait ássa alá, valójában az emberi kultúra alapszerkezetét rombolja szét.”<sup>305</sup>

Bibó értékelésében a doktriner gondolkodással és a hatalom öncélt kívánt misztifikálásával a szocializmus hatalmi technikái egyre erőszakosabbak és átpolitizáltabbak lettek, így viszont önmagát kérgette csapdába – hasonlóan, mint az általa ugyanilyen okokból kárhoztatott

jacobinus terror korszakában a francia forradalom politikai garnitúrája –, mert az egyetlen párt és az általa irányított erőszakszervezetek a permanens forradalmiság jegyében állandó harcban álltak inkább vélt, mint valós ellenségekkel. A téboly azonban a politikai elitet is elérte, miután a hatalmat gyakorlók szűk csoportja rájött arra, hogy ezt a karhatalmi gépezetet saját párton belüli ellenségei ellen is felhasználhatja, így aztán egy idő után az sem érezhette magát biztonságban, aki kiszolgálta a rendszer érdekeit és az sem, aki megpróbált fellázadni ellenére. Ilyen körülmények között – és ez a magyar helyzet specialitása is – a hatalmon levők ádáz haraggal fordultak mindenféle reformjavaslat vagy kísérlet ellen, és kegyetlen brutalitással számoltak le annak képviselőivel.

A politikai és alkotmányogi kibontakozás útja című, október 30–31-ére datált fogalmazványban Bibó konkrét megoldási javaslatokat ad a politikai helyzet rendezésére. Mivel a forradalom megteremtette a demokratikus fejlődés és a többpártrendszerű pluralista demokrácia kiépítésének lehetőségét, a politikai elit legfontosabb feladata feloldani azt a félelmet, ami a kommunistákban az előző rendszer esetleges restaurációja miatt, a forradalom támogatóiban pedig a kommunista visszarendeződés lehetőségevel kapcsolatban él. A munkásság és a „forradalmi fiatalok” mindenképpen szemben áll a kapitalista restaurációval, az egyház hatalmi helyzetének visszaállításával, a parasztág széles rétegei ugyanakkor hajlanak a kisüzemi kapitalizmus lehetőségének megteremtésére és fontosnak tartják az egyházi iskoláztatás állami garantálását. A feladat egy olyan közös platform megteremtése, amely a törvényesség alapján állva oldja fel a társadalom különböző – ellentétes elvárássokkal és félelmekkel rendelkező – csoportjai közötti feszültséget. A törvényes alapú rendezés legitimítását és a köztársasági jogfolytonosságát a népképviseleti alapon, szabad választás eredményeként megalakult 1947-es országgyűlés képes garantálni, az 1949-es sztálini alkotmány semmiképp. A demokratikus berendezkedés alapelveit alkotmányogi garanciákkal kell az országgyűlésnek körülbánya, megszabva egyúttal az elvi alapok megvalósítására szolgáló eljárásmódokat is.

A Bibó által javasolt közös és jogilag garantált politikai és hatalom-gyakorlasi alapelvek között a köztársasági államformá sértetlensége, a szabad választások garantálása, a hatalommegosztás elvének érvényesítése és az alapvető szabadságjogok biztosítása szerepel. A gaz-

<sup>305</sup> Bibó István, 1983. 877.

dasági szférát érintő alapelvek a földreform következtében kialakult birtokszervezet, a bankok és gyárak államosításának fenntartása a termelőszövetkezetek eltörlése és a munkásrészessedés bevezetése mellett. A szabad vállalkozás lehetőségét biztosítani kell, aminek egyik eszközeinként a nem államosított gyárak és üzemek a dolgozók tulajdonába kerülnek. A felelősségre vonásnak az egyéni és közvetlen felelősség elvén kell alapulnia, illetve a különleges erkölcsi felelősséggel járó állásoknál célszerű igazolási eljárást bevezetni. A közigazgatás a szakszerűség és ésszerűség alapján szervezhető újjá, ami egyúttal minden túlméretezett bürokrácia leépítését jelenti, annak biztosításával, hogy a közigazgatásból kikerülöknek legyen esélyük a termelésbe való bekapcsolódásra, és az állások betöltése ne legyen a diplomások hadjáratá a nem diplomások ellen.

A vallásszabadság biztosításáról és az egyházi iskoláztatás szabadságáról, valamint a hittantanítás állami feladatként való fenntartásáról szintén a közös alapelvek rendelkeznek. Ezekkel kapcsolatban érdemes megjegyeznünk, hogy Bibó programja itt egyezik Ravasz – később tár-gyalandó – álláspontjával. Az államnak megtiltja az egyházak életébe való beavatkozást, az egyházak állami támogatásának fenntartása mellett, a „szabad egyház szabad államban” elv jegyében. Az iskoláztatás állami feladatként való meghatározása mellett fenn kell tartani a hittantanítás lehetőségét, valamint az egyházi, az állami és a magániskolák egyenlő támogatásának elvét.

Az alkotmányos alapelvek védelmére a legfelsőbb bíróságból alkotmánybíróságot kell alakítani, amely egyúttal a pártok programjainak alkotmányosságát is felügyeli. Mindenesetre ha ezt a programot elfogadják a szociáldemokraták, a parasztpártiak, a kisgazdák és az MDP-ből megalakult MSZMP, akkor megvalósulhat a demokratikus rendezés alapját jelentő országos méretű politikai konszenzus.

Bibó István elképzelései több tekintetben rokoníthatók Németh László forradalom alatt megfogalmazott álláspontjával.<sup>306</sup> Németh ugyanis saját – már a negyvenes évek közepén kidolgozott – harmadik utas programjának megvalósulását tartotta '56 legnagyobb lehetőségének,

<sup>306</sup> A párhuzamot Dénes Iván Zoltán mutatta ki. Lásd Dénes Iván Zoltán, 1999. 188–192. Németh László vonatkozó cikkeit lásd Németh László: Emelkedő nemzet. *Irodalmi Újság*, 1956. november 2.; Németh László: Pártok és egység. *Új Magyarország*, 1956. november 2.; Németh László: Nemzet és író. *Igazság*, 1956. november 3. (A cikkeket Dénes Iván Zoltán hivatkozza.)

nézetei pedig több tekintetben rokoníthatók Bibó koncepciójával. Közös volt gondolkodásukban a szocializmus sajátosan magyar modelljének megfogalmazása, a többpártrendszer iránti elkötelezettség és a leszámolás megakadályozásának szándéka. Egyformán látták a sztálini mintájú Rákosi-rendszer elnyomó parasztpolitikájának teljesen elhibázott voltát, és azt, hogy a parasztsággal való brutális leszámolás a marxista ideológia következménye volt, mivel ennek a társadalmi rétegnek a pusztá létezése egyértelműen bizonyította az ideológiai sémákkal dolgozó marxizmus hibás társadalomszemléletét. (A parasztság ugyanis a maga tagolt társadalmi és gazdasági struktúrájával egy-szerre volt kizákmányoló és kizákmányolt réteg.)

Németh nem a szocializmust tartotta érvénytelennek, hanem annak sztálini modelljét; a magyar szocialista modellt pedig az el nem kötelezettséget országokéhoz hasonló berendezkedéssel azonosította, amelyben a munkásság és értelmiség együtt valósítja meg az osztály nélküli társadalmat. A magyar harmadik út bázisát a Horthy-rendszer idején vég-bement gazdasági és szellemi fejlődésben láta, ami a forradalom révén nyerte el erkölcsi tisztaságát és politikai érzékének émelkedését. Az „író-próféta” szerepet már nem tartotta vállalhatónak, az írók ugyanis nem tudták úgy vezetni a nemzetet, hogy az elkerülje a katasztrófákat. Most már „a nemzet vezet, az író pedig követi nemzetét”.<sup>307</sup>

A különbségek és viták, amelyek Bibó és Németh között felszínre kerültek, részben szemléleti jellegűek voltak, Bibó ugyanis nem tartotta szerencsének a kommunistákkal szembeni teljes elutasítás politikáját, és mindig törekedett arra, hogy írásaiban ne legyen antikommunista alaphang, mert akkor azt a jelentős tényt hagyjuk figyelmen kívül, hogy a forradalomban a kommunisták (is) döntő szerepet játszottak.

A konkrét szerepvállalás lehetőségéhez Bibó november 1-jén került először közel, amikor a Parasztpártban a Farkas Ferenc javaslatairól tartott megbeszélésen vett részt. November 2-án már azért agitálták a párt vezetői, hogy legyen ő a Parasztpárt egyik delegáltja a kormányban, vállalja el a miniszterséget. Nem akarta elfogadni a jelöltiséget, saját bevallása szerint maga sem igazán tudta miért, míg végül Keresztyű Dezsőnek sikerült rávennie a miniszterségre, azzal az indokkal, hogy ő (Keresztyű) már volt, neki elég volt egyszer, most kell valaki olyan, aki ismert ember, tudós, meg egyébként is azért legyen Bibó, mert ben-

<sup>307</sup> Dénes Iván Zoltán, 1999. 189.

ne van „civil kurázsi”. „Rendkívül meghökkentett és meghatott, mert nekem ezt soha senki nem mondta, és én sem tudtam, hogy bennem van civil kurázsi. Én azt hittem, hogy egy gyáva ember vagyok, és életemben utoljára civil kurázsit akkor produkáltam, mikor kilencéves koromban antiszemita plakátokat téptem le az utcán, azóta sem. Úgyhogy én egy óvatos, fal mellett haladó embernek tudtam magam.”<sup>308</sup>

Az államminiszteri poszt azonban Bibó számára nem teremtette meg a lényeges kérdésekben való döntés lehetőségét, többnyire azért nem, mert a frissen összeállt kormány gyakorlatilag a kiútkeresés és a cselekvési program elvi tisztázásával volt elfoglalva, ami megbénította és kaotikussá tette a munkaszervezést, nem beszélve az állandó információ-hiányról. Bibót feszültté és csalódottá tette ez a tétlenség és tehetsetlenség, így nem tudott mást tenni, mint hogy a Parlament és a Parasztpárt között ingázott, illetve megpróbálta saját maga és a nemzet számára is tisztázni a helyzetet. A kormány többi tagjával csak november 4-én tudott találkozni, ahol azt az információt kapta, hogy Nagy Imre tárgyal a szovjetekkel. Saját bevallása szerint ennek a tudata, és a posztjával járó felelősség indította a kormány nevében való helytállásra (és a nyugati kormányokhoz történő interpellálásra), mert ha tudja azt, hogy Nagy Imre a jugoszláv követségen tartózkodik mint menedékkérő, lehet, hogy másként cselekedett volna. A Tildy vezette kabinetülésen hamar ráébredt, hogy a kormány gyakorlatilag cselekvésképtelen. „Tildyvel is próbáltam egy kicsit szondírozni, hogy mi most a tennivaló, ha egyszer Nagy Imre nem cselekvőképes, és minden határozottabban kialakult bennem az a benyomás, hogy itt a jelenlévő együttesben kollektíve csinálni semmit se lehet, reménytelen, és ha én nagyon elkezdenék egyénieskedni, akkor egyszerűen – meg nem foghatóan, de sokféle eszközzel – engem ők lebénítanának. Úgyhogy azt mondtam, hogy kimegyek, körülnézek, sétálok egyet. És a zsebemben lévő, az aznapi, tervbe vett minisztertanácsra szánt előterjesztéssel a zsebemben átsétáltam a Szabadság téren lévő amerikai követségre, ahová bementem. [...] Közöltem velük, hogy szeretnék a kormány nevében az amerikai kormányhoz egy átiratot intézni [...].”<sup>309</sup>

1956. november 4-én a magyar kormány egyetlen törvényes képviselőjeként adta ki a *Magyarokhoz* című nyilatkozatát, melyben értékeli

<sup>308</sup> Huszár Tibor, 1989. 136.

<sup>309</sup> Huszár Tibor, 1989. 145.

a forradalmat, és megpróbál javáslatot adni a helyzet rendezésére. Kijelenti, hogy a magyar népnek nem áll szándékában a Szovjetunió ellen harcot folytatni, a cél a szocializmus keretei között való további fejlődés, de immár a kivívott szabadsághoz való ragaszkodással. Visszautasítja a hatalmát görcsösen megtartani igyekvő politikai elittől származó vádat, hogy a magyar forradalmat „fasiszta, vagy antiszemita kilengések szennyezték volna be”, mert a forradalom az egész magyar nép harca volt, amelyben osztály- és felekezeti különbség nélkül vett részt a társadalom minden csoportja. Felszólítja a magyar népet a passzív ellenállásra, valamint arra, hogy a szovjetek által kreált bábkormánynak ne engedelmeskedjen, de a fegyveres harc folytatását nem helyezi kilátásba, mondván, nem ismeri a katonai helyzetet, felelőtlenség lenne a részéről ilyen jellegű utasításokat adni. Egyben felszólítja a nyugati hatalmakat, hogy az ENSZ alapokmányában lefektetett elvek szellemében nyújtsanak támogatást a magyar forradalomnak, és segítsenek rendezni a helyzetet. (Mint tudjuk, később ez volt az egyik legsúlyosabb vádpont az ellene indult perben.)

A politikai helyzet kilátástanásága ellenére 1956. november 6-án újabb tervezetet készített, amely „a magyar kérdés kompromisszumos megoldására” irányult. A tervezetben leszögezi, hogy a magyar helyzet megoldása mindenkor lehetetlen, amíg a szovjet csapatok az ország területéről ki nem vonulnak. mindenféle rendezésnek ez az előfeltétele. Komolytalan és cinikus az a nézet, miszerint a szovjet csapatok behívására azért lett volna szükség, mert a forradalom kezdtet volna fasista szervekedések eszközévé válni. A csapatok kivonásának azonban több okból is kevés esélyét látja, bár a nemzetközi helyzet a kivonulást „a legparancsolóbban sürgeti”. Egyszer a szovjetek által megalakított bábkormány csak addig tud hatalmon maradni, amíg a csapatok itt vannak, amint megtörténne a kivonulás, az ország politikai erői azonban megbuktatnák ezt a vezetést. Ráadásul amint szabad választások kiírására kerülne sor, ezek után az ország, politikai irányvonalát tekintve nagy valószínűséggel kiválna az ortodox kommunizmust megvalósítani kívánó szocialista táborból. Ennek ellenére megnyugtató mozzanatként értékelne egy olyan kiegyezést, amely biztosítaná a Szovjetuniót a felől, hogy a konzervatív restaurációnak nem adnak esélyt a hatalomba való visszatérésre. Bibó, úgy tűnik, még ekkor sem hitte el, hogy egy nagyhatalom nem feltétlenül saját érdekei, hanem nyers hatalmi és taktikai szempontok alapján cselekszik. A szovjeteket nyilván nem az

érdekelte, hogy Magyarországon milyen hatalmi berendezkedés van, hanem az, hogy az ország a saját érdekszférájuk részeként olyan politikát folytasson, amit Moszkva diktál. A szovjet külüppolitikai gondolkodás ugyanúgy a marxista ideológia nyújtotta sémákkal operált, mint a létező szocializmus országainak politikai elitjei, és ez a „doktriner” szemléletmód a tökéletesség ideológiája volt: a hibák nem a rendszer belső ellentmondásaiból, hanem a reakció tevékenysége nyomán állnak elő. Így a szovjet külüppolitika gyakorlatilag alkalmatlan volt arra a rugalmasságra, amit Bibó feltételezett vele kapcsolatban.

A konkrét rendezési terv vonatkozásában Bibónak öt kardinális szempontja van: a kormányzati *kiindulópont*, a *külpolitikai megoldás*, a *komunista helyzetére vonatkozó biztosítékok*, a *katonai kiürítés*; illetve az *alkotmányogi megoldástervezet*. Legitimnek csak a november 3-án megalakult Nagy Imre kormányt fogadja el, a Rákosi fele 1949-es sztalinista alkotmányt elveti. Külpolitikai koncepciójának központi eleme az ország semlegessége, ami egyet jelent a Varsói Szerződésből való kilépéssel, esetleg oly módon, hogy ezzel egyidejűleg Magyarország kétoldalú megállapodást köt a Szovjetunióval. Ami a kommunistákkal szembeni megtorlást illeti, biztosítékokat kívánna adni a szovjetek megnyugtatására egy általános és mindenire kiterjedő amnesziával, illetve azzal, hogy a különböző termelő szervezeteknél dolgozó, megfelelő szakképesítéssel nem rendelkező, vagy „gyors diplomás” kommunisták számára meghagyják a pozícióukban való megmaradás esélyét, egy átfogó és teljes reorganizáció mellett. Ami a szovjet csapatok kivonását illeti, talán ebben a legnaivabb Bibó koncepciója, bár a kezdeti időszakban valóban mutatkozott némi esély a csapatok kivonására. A kiürítést egyébként több fázisban képzelt el, összekötve azt a politikai helyzet stabilizálásával.

Alkotmányogi rendező-tervezete az ország államformáját az 1946:I. tc. alapján köztársaságként tartja kívánatosnak, egyúttal 1848-as alapokra helyezve a kormányzati működést. „Magyarország kormányformája az 1848:III. tc. szerinti független felelős kormányon, népképviseleten és a szabadságjogok teljességén alapuló parlamentáris demokrácia”, másrészről „Magyarország társadalmi formája a kizsákmányolás tilalmán alapuló társadalmi rend (szocializmus)”.<sup>310</sup> Érdekes, hogy különös hangsúlyt helyez a kormányzati működésről, a kormányzati működésről.

<sup>310</sup> Bibó István: *Tervezet a magyar kérdés kompromisszumos megoldására*. 1956. november 6. In Bibó István, 1983. 883. Részben ennek a tervezetének alapján született

súlyal emeli ki a vallásszabadság biztosítását, és az egyházak állammal való kapcsolatának rendezését. Ez az elképzelése szintén egyezik Rávasz álláspontjával. „A szabadságjogok között különös nyomatékkal nyer biztosítéket a teljes vallásszabadság; az állam az egyházak életébe semmi vonatkozásban bele nem avatkozik; az egyházak helyzetét az egyház és az állam elválasztásának elve alapján kell szabályozni; az állam és az egyház közérdekké tevékenységét, beleértve az iskoláztatási tevékenységet is, tiszteletben tartja, és megállapodás szerint segíyezi.”<sup>311</sup> ENSZ-csapatok behívását tartja kívánatosnak abban az esetben, ha a szovjet kivonulás nem történik meg megállapodásszerűen, majd leszögezi: „Magyarország e pillanatban a forradalom után az erkölcsi fegyelemnek és közéleti emelkedettségnek olyan állapotában van, ami ilyenben ezer éve nem volt, s a szovjet csapatok kivonulásának megtörtené és egy politikai s erkölcsi tekintélytel bíró kormány intézkedései a közrend fenntartására teljességgel elegendők.”<sup>312</sup>

A témával kapcsolatos utolsó, fontos írása a *Magyarország helyzete és a világhelyzet* már 1957-ből datálódik, és némileg elüt a többi '56-tal kapcsolatos nyilatkozat és tervezet stílusától. Bibó ebben a szövegben morális szemszögből értékeli, hogy a kialakult magyar helyzet miért vált nemcsak az egész világ és a nyugati hatalmak, de a Szovjetunió és a „világkommunizmus szégyenévé” is. Legszívesebben kritikája a nyugati hatalmak vonatkozásában az, hogy szégyene lett a magyar helyzet a nyugati világnak, mert tíz évnyi biztatás és hitegetés után nem voltak képesek a nagyhatalmak segítségére sietni a szovjet uralom alól felszabadulni kívánó Magyarországnak. Pedig Bibó szerint ennél tökélesebb politikai és nemzetközi helyzet nem is adóhatott volna, nem beszélve arról, hogy még a nemzetközi jog szempontjából is megalapozható lett volna a magyar helyzetbe való beavatkozásuk. „Mi kell, ha ez nem volt elég, hogy összekényszerítsen egy olyan világhatalmi kon-

meg még 1956 novemberében A *Magyar Demokratikus Függetlenségi Mozgalom ki-bontakozási javaslata*, melynek megalkotásában Bibón kívül Farkas Ferenc, Féja Géza, Rácz Jenő, Tamási Áron és Varga István is részt vett. A mozgalom nevében a Független Kisgazdapárt, a Szociáldemokrata Párt, a Petőfi Párt, a Nagy-Budapesti Munkástanács és az Értelmiségi Forradalmi Tanács megbízottai írták alá. Ezt a tervezetet, amely lényegében Bibó előbb vázolt koncepciójára épül, 1956. december 5-én áadták K. P. S. Menonnak, Nehru indiai miniszterelnök képviselőjének.

<sup>311</sup> Bibó István, 1983. 884.

<sup>312</sup> Uo.

ferenciát, mely a Szovjetuniónak nyújtott kielégítő garanciák mellett ki-alkudja Magyarország függetlenségét és szabadságát? E helyett zajlott és zajlik a magyar kérdés drámai tárgyalása az ENSZ közgyűlésének színe előtt, ünnepélyes és hatástanlan határozatokkal, az ENSZ tekintélyének beláthatatlan kárára.”<sup>313</sup> (Az ENSZ konfliktuskezelő képességeinek elégtségeit és a modern nemzetközi államközösséggel ilyen irányú erőfeszítéseinek sikertelenségét Bibó később, a *Bénultság*-tanulmányban állította vizsgálódásainak fókuszába.)

Szégyene azonban a helyzet a kommunista tábornak is, egyrészt az indokolatlan szovjet intervenció miatt, másrészt azért, mert a kommunista vezetés tízévnyi lehetőség után, hogy kineveljen magának egy szocialista ifjúságot, értelmiséget, éppen velük került szembe. Azokkal, akikre a leginkább támaszkodhatott volna: a munkásokkal, a fiatalokkal, az értelmiségekkel. „Eddig minden jövőbe néző politikai program a hatalom és jólét birtokosaival, s az azokat szolgáló bürokráciával és karhatalommal állt szemben, s az ifjúságra, fizikai munkásokra, és alkotó értelmiségekre támaszkodott, azok hitében és lelkesedésében tudván a maga jövő elhivatottságának bizonyítékát. A mai magyarországi rezsim pontosan egy magát kisebbségen tudó, biztonságérzetét elvesztett, helyzetét görcsösen védelmező bürokráciára és karhatalomra támaszkodik, s ellenségeinek éppen az ifjúságot, a munkásságot és az alkotó értelmiséget tudja.”<sup>314</sup> De ezen túl súlyos taktikai hibát is elkövetett a szovjet vezetés, amikor a brutális beavatkozás mellett döntött, mert az ellenkezőjét érte el annak, amit szeretett volna; meg akarta tartani pozícióját a térségben és a világban Magyarország „benntartásával”, de eközben súlyos pozíciókat vesztett Nyugaton, az ottani szimpatizáns szervezetek soraiban, amelyek addig hittek a szocialista ügy igazságában.

Szégyene a magyar helyzet a harmadik utas mozgalmaknak is, és talán ez Bibó legnagyobb szívfájdalma, hiszen ő a magyar kibontakozást egy harmadik utas koncepcióval láta megvalósíthatónak. Nem sikerült a magyar kísérlet a nyugati demokrácia-modell és a szocialista kizsákmányolás-mentes társadalom és gazdaság ötvözésére, ami egyúttal azzal a drámai következménnyel is járt, hogy immár elkerülhetetlen a világrend polarizálódása, kettéhasadása. A szovjet táborról pedig

bebizonysodott, hogy görcsös ragaszkodása a hatalomhoz képtelenne teszi mindenféle érdemi reform véghezvitelére. „Ha ennyi áldozatból, jó erőfeszítésből és ilyen világos elhatározásból mégsem tudott a magyar kísérlet megszületni, ha a Szovjetuniónek érdemes volt ezt az egypárturalom és a szovjet katonai jelenlét számára teljesen reménytelenne vált országot katonai erejének teljes bevetésével az elhagyott útra visszatéríteni, ha az indiai közvetítés ezt követő kísérletének is csödöt kellett mondania –, akkor teljes félelmességeben áll előtünk az a következetés, hogy a harmadik út lehetetlen, és nemcsak a világ hatalmainak, de a világ erkölcsi öntudatának két táborra hasadása, a teljes polarizálódás szükségszerű és elkerülhetetlen.”<sup>315</sup>

Ami miatt szégyene a magyar helyzet a kommunistaknak és a szabad világnak egyaránt, amiatt ugyanakkor reménysége is lehet, hiszen olyan erkölcsi kötelezettségeket rónak a magyar események ezekre a tényezőkre, amelyek lehetővé tennék a kétféle társadalomszervezési modell görcsös önvédelembe való merevedése, előítéletessé és dogmatikussá válása helyett egy alternatív megoldás kidolgozását. A feladat azonban Magyarország számára is adott: „A magyar népnek pedig, mely e pillanatban e történelmi szerep minden dicsőségét és minden súlyát hordozza, az a dolga, hogy akár annak az árán is, hogy életét hosszabb, vagy rövidebb időre merőben vegetatív szintre szállítsa le, továbbra is utasítson vissza minden együttműködést azzal, ami hazugság és erőszak. Az nem feladata, hogy új felkelést kezdjen és új visszatorlást provokáljon ki. De az feladata, hogy minden rágalommal, feledéssel és elszürküléssel szemben tisztán őrizze meg a maga forradalmának a zászlaját, mely az emberiség szabadabb jövőjének a zászlaja is.”<sup>316</sup>

### Egyházi megújulás

Ravasz László életében szintén cezúrát jelentettek 1956 eseményei, bár részvételre az eseményekben inkább szimbolikusnak mondható, amennyiben az egyház átmeneti vezetésében való személyes részvételre a forradalom megkövetelte demokratikus változások legitimálására szolgált. 1948-tól kezdve a Rákosi-diktatúra egyre nyíltabban, közvetlenebbül

<sup>313</sup> Bibó István, 1983. 885–886.

<sup>314</sup> Bibó István, 1983. 888.

<sup>315</sup> Bibó István, 1983. 890.

<sup>316</sup> Bibó István, 1983. 899.

és egyre durvábban avatkozott be a magyar református egyház életébe, nem titkoltan azzal a szándékkal, hogy olyan embereket ültessen az egyház vezető pozícióiba, akik teljes mértékben kiszolgálják a kommunista hatalom elköpzeléseit, sőt még elébe is mennek annak. Ennek a folyamatnak volt része Ravasz személyes találkozása Rákosival 1948 áprilisában, majd ennek következményeként lemondása a püspökségről és szinte teljes visszavonulása 1953-tól. Rákosi nem titkolta, hogy le akar számolni Ravasszal és az általa képviselt függetlenségi szellemiségű vezetőkkel, ugyanakkor taktikai szempontból szüksége volt rá. Ravasz is valószínűleg tisztában volt „érinthatetlenségével”, azzal, hogy az egyház és a kommunista állam között – az egyház pusztá léteért – zajló politikai játszmákban kulcsfiguraként szerepel. A kommunisták ugyanis, bár többször is megfenyegették, igazából nem mertek hozzányúlni, két okból sem. Egyrészt Ravasz nemcsak a magyar reformátusok karizmatikus vezetője, de megkockáztathatjuk, az egész kereszteny magyar közélet olyan emblematikus figurája volt, akinek a meghurcoltatása nem hogy megtörte volna a magyar reformátusság széles rétegeit, de még nagyobb ellenállásra ösztönözte volna őket. Másrészt Rákosi félmeinte azt, hogy a magyar református egyházi vezetőség legitim módon történő „lefeljéséhez”, és a kommunisták új embereinek legitimálásához Ravaszt az egyházi közéletben kell tartania, tehát pusztá jelenlétére – és nem együttműködésére – volt szüksége (bár Bereczky megválasztásánál erre is rá akarták venni, de Ravasz nem állt kötélnek). Tisztában volt tehát helyzete kényes mivoltával, és talán ez magyarázza azt is, hogy mindvégig olyan magatartást tanúsított az államhatalommal szemben, mintha pozíciója sérthetetlen lett volna. Személyi döntésekben csak akkor hagyta magát befolyásolni, ha egyháza közvéleménye kérte álláspontja megváltoztatására. Az államhatalommal szembeni néha már közönyös magatartását jól mutatja az is, amikor Rákosival való találkozása után elismerő szavakkal méltatta Lázár Andor főgondnokot, akit Rákosi azért akart leváltatni, mert Lázár igazságügyi minisztersége alatt (1932–38) ítélték életfogyatlan fegyhábüntetésre.

Ravasz 1945 után egyáltalán nem fogadta kritikálisan a fiatal magyar demokráciát, elég jó ismerte fel a politikai helyzet kedvezőtlen alakulásának jeleit, az ország balra tolódását. Látta, hogy a kívülről meghirdetett cél, a „népi demokrácia” megvalósítása nem fog egyháza helyzetén javítani. Ezért kezdődött meg fokozatos elszigetelése az egy-

házon belül is, amihez – egykor barátja és a zsidómentés idején közeleli munkatársa – Bereczky Albert is asszisztált, aki Ravasz után került a dunamelléki egyházkörület püspöki székébe. A fordulópontot ebből a szempontból 1951 jelentette, Ravaszt ekkorra teljesen elszigetelték, az új zsinatba be sem választották. Nyugdíját jelentősen lecsökkentették, annak ellenére, hogy az egyházkörület kötelezettséget vállalt javadalmazása szinten tartására.

Ilyen körülmények között élte meg 1956-ban az SZKP XX. kongresszusa által beindított enyhülést, aminek hatására '56 nyarán írt egy memorandumot az egyház és az állam kapcsolatáról, és a lehetséges jövőbeni helyzetéről. Ennek a memorandumnak a megfogalmazásában ifj. Bibó István véleménye szerint Bibó István közreműködése is felfedezhető. Ravasz ebben a rövid írásában szemügyre veszi az egyház helyzetét, és megállapítja, hogy az „Isten rendelése következtében kommunista uralom alatt él”, ami jól érzékelheti a barthi teológia szemléletének hatására kialakult világnézetét, miszerint a történelem folyamata Isten akaratának megvalósulása. Szerinte a kommunista állam alaptalanul tartja az egyházakat, köztük a reformátust is a reakció „főhadiszállásának és az általa kitűzött társadalmi haladás ellenségeinek”.<sup>317</sup> Mivel az adott helyzetet, miszerint a kommunista államhatalom a maga ateista ideológiájával az egyház felszámolására, de legalábbis teljes ellenőrzés és nyomás alatt tartására törekszik, megváltoztathatlanul tartja, alapvetően két megoldást lát az állam és az egyház kapcsolatának rendezésére. (Ebben a szövegrészben valószínűsíthető Bibó hatása.) Egyrészt van a türelmesebb út, amikor az állam megfosztja ugyan az egyházt annak hatalmi eszközeitől (ez a reformátusokat nem érintette volna életbevágóan), de egyébként hagyja, hogy az végezze a maga szolgálatait (tanítás, igehirdetés, szeretetszolgálat), és megvárja, míg az egyház szépen lassan magától „elsorvad”. Másrészt van a rosszabbik út, amikor az állam az egyház tevékenységét államhatalmi kényszereszközökkel viszonozza. A tapasztalat persze azt mutatta Ravasz számára, hogy ez utóbbi nemcsak lehetőség, hanem komoly valóság. Mivel azonban a nyílt üldözés az egyházt csak megerősítheti, ezért a kommunista állam arra törekszik, hogy belülről gyengítse meg azt, méghozzá úgy, hogy szembeállítja egymással a vezetőket és az egyház-

<sup>317</sup> Ravasz László, 1988. II. 269. Ravasz László: Memorandum a református egyház helyzetéről...

tagokat, a püspököket és a lelkészeket, miután elvágta azokat a több évszázados gyökereket, amelyekkel a református egyház a magyar szellemtörénethez kötődött, felszámolta szeretetothonait, elvette iskoláit. Mindebben azok a vezetők, akik Rákosiéknak köszönhettek pozíciójukat, segédkeztek is, így sikerült az egész egyházat – Ravasz ki-fejezésével élve – egy pusztakultusz-közösséggé tenni, amely már csak arra kell a hatalomnak, hogy politikai céljai szolgálatába állítsa, amikor a református népesség széles rétegeit akarja megnyerni magának.

A harmadik mozzanat annak az új teológiának a kidolgozása volt, amivel az új vezetés igazolni igyekezett magát, és a megváltozott helyzetet is. Mindennek pedig az egyház belső struktúrájára nézve az lett a következménye, hogy az egyházi vezetőség köreiben egyre inkább eluralkodott a diktatórikus vezetésre való hajlam.

Ezeket a meglátásait Ravasz még akkor is fenntartotta, amikor az enyhülésnek köszönhetően eltávolították az egyház eléről a szélső-baloldali irányultságú vezetőket, illetve egy részük maga mondott le posztjáról. Meglátása szerint ez önmagában nem segíti az egyház megújulását, mert ahhoz két dologra van szükség. Egyrészt az egyháznak észben kell tartania, hogy az államtól való teljes függése meggátolja abban, hogy azt tegye, ami a feladata: végezze hitéleti és evangelizáló munkáját. Másrészt az államnak fel kell ismernie, hogy hiába nyeri meg magának az egyház vezető embereit, hiába ülteti vezető pozícióiba a saját embereit, a kívánt célt, a széles tömegek megnyerését nem, hogy nem éri el, hanem szembefordítja azokat magával. „Az egyház pedig vegye eszébe, hogy existenciája a *hit* dolga.”<sup>318</sup>

Ilyen kétségek között és a bizonytalanságból fakadó félelmekkel élte meg Ravasz egyháza helyzetét egészen a forradalomig. 1956. október 31-én már a Kálvin téri templomban hirdetett igét, ami után a gyülekezet szinte követelte visszatérését a lelkész állásba. Délután négy ismerőse, köztük két lelkész le is ment érte teherautóval Leányfalura, és felhozták Budapestre, ahol Bibóéknál szállt meg. Ott kereste fel Pap László az egyházkerület főjegyzője, Győry Elemér püspök kérésével, hogy vesse latba tekintélyét az egyház békéjének biztosításáért. Másnap, november 1-jén, a teológiai akadémia könyvtárában az egyház számos vezető személyisége részvételével megalakult a Magyar Református Egyház Országos Intéző Bizottsága, melynek feladata a meg-

újulási mozgalom összefogása, az általános tiszttújítás előkészítése, az egyház legsürgősebb ügyeinek intézése. Deklarációja szerint az Intéző Bizottság, melynek élén Ravasz állt, nem hatóság, csak tanácsadó szerv. (Az igazsághoz persze hozzátartozik, hogy Ravasz legkitartóbb hívei mindig is érvénytelennek tartották kikényszerített lemondását, ennek ellenére ő nem fogadta el a felajánlott püspöki széket, csak arra vállalkozott, hogy átmenetileg vállalja az egyház lelki irányítását Pap László püspökhelyettesével és Kardos János egyházkerületi főgondnokkal együtt.) Még aznap, november 1-jén rádiószózatot intézett a hívekhez, melyben leszögezte: „A magyar református egyház büszke arra, hogy ez a forradalom tiszta volt és a nemzeti becsület védelme alatt állott. [...] A forradalomnak nemcsak a reakció az ellentéte, hanem az anarchia is. Még gondolni se merjen senki az elmúlt korszakok rendszereinek viszsaállítására! A forradalom vívmányainak megőrzése és továbbfejlesztése, hibáinak megigazítása és igazságtalanságainak jóvátétele lehet egyetlen célunk. De ugyanakkor védekeznünk kell az anarchia ellen is. Életfeltétel, létkérdés, hogy mielőbb helyreálljon a rend, a nyugalom.”<sup>319</sup>

Az Intéző Bizottság, amely az egyházi megújulást volt hivatva koordinálni, pár hétközött a Református Megújulási Mozgalommá (REM) alakult, melynek fő célja az egyházi közvélemény és a vezetés közti bizalom helyreállítása volt. A mozgalom céljairól szóló – Ravasz kézjegyét viselő – körlevél leszögezi, hogy a REM nem politikai mozgalomként alakult meg, egyúttal kinyilvánította a „szociális átalakulás” vívmányainak elfogadását és mindenféle restauráció elutasítását, végül leszögezte, hogy az egyház érvényben lévőnek tartja az állammal 1948-ban kötött egyezményét.

A forradalom eltiprása után Ravasz még jó ideig hirdette az igét a Kálvin téren és szerte Budapest gyülekezeteiben. Amikor az új hatáalom már elégére erősnek érezte magát az ellenfeleivel való leszámláshoz, természetesen megtiltották neki, hogy prédikáljon, így 1957 tavaszán ismét visszavonulni kényszerült. Az a 22 ige hirdetés azonban, amit 1956. november 4-e és 1957. április 19-e között mondott el, jól mutatják azt a lelkíállapotot, amibe az elbukott forradalom után Ravasz került. Az ige hirdetéseken túl azonban voltak a konszolidálódó Kádár-rezsimmel érdekes és fontos politikai intermezzói is, Szénási Sándor feljegyzéseiből például tudjuk, hogy mi zajlott le Ravasz és Horváth

<sup>318</sup> Ravasz László, 1988. II. 274.

<sup>319</sup> Ravasz László, 1988. II. 274. Ravasz László: A magyar reformátusok szava

János, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke között 1957. decemberi találkozásukkor:

„[Horváth:] – Hogyan mer püspök úr most, amikor a magyar állam a törvényesség jelszavát akarja érvényesíteni, csak úgy, minden választás nélkül, visszaülni a püspöki székbe? [Ravasz válasza:] – Vannak esetek, rendkívüli körülmények, amikor valaki választás nélkül is elre kerül, hogy mászt ne mondjak: Kádár János. Zavarba jött Horváth, de ki-jelentette, hogy ő a maga részéről nem ismeri el a püspökséget.”<sup>320</sup>

Végül 1957. április 7-i prédikációjának szövege miatt kötöttek bele Ravaszba, Horváth ugyanis úgy vélte, hogy az politikai kitételeket tartalmazott. Muraközy Gyula egyházkerületi főjegyző – Ravasz közel barátja – hiába próbálta meggyőzni az ÁEH elnökét, hogy olvassa el a prédikáció gépelt szövegét, mert akkor maga is láthatja, hogy nincs benne semmi politikai elem, Horváth János így válaszolt neki: „Nem olvasom el a prédikációt. Mert ha Rayasz László fölmegy a Kálvin téri szószékre, és 2000 ember előtt elkezdi olvasni: »Uram, meddig felejtkezel el... Meddig rejted el orcádat? Meddig tanakodjam? Meddig hatalmas-kodik ellenségem?« – ahhoz már prédikáció sem kell.”<sup>321</sup> Pedig Ravasz mindig nagyon következetesen kerülte a forradalom alatti és utáni prédikációiban a politikai jellegű kérdéseket, de még az utalásokat is, mert úgy láta – részben talán a zsidókérés kapcsán elkövetett mulasztásai hatására is –, hogy minden emberi gonoszságnak egy oka van: a bűn, amit semmivel nem lehet megideologizálni.

Jól tükrözi álláspontját a magyar forradalom megítélésével kapcsolatban 1956. november 4-i prédikációja, amit egyébként nem mondhattott el. „Káprázatos gazdagságban ragyogtak a magasztaló jelzők, amelyekkel hőseinket elhalmozták. Ezek között az tetszett nekem legjobban, amely a magyar szociális forradalom dicsőséges csúcspontját a *magyar csodának* nevezte.” Majd később: „Egy, vagy pedig néhány emberé volt a föld, a gép, az ember testi és lelki ereje. Övék 10 hosszú esztendő millió alkalma. Senki sem szóhatott, senki sem kritizálhatott. Övék volt az ifjúság, mert ők taníthatták. És egyszerre ellenük fordul a nép, a munkásság, a gép. A gyár, a föld, az ifjúság, a nemzet lelke, mikor azt hitték: minden megnyerte, íme minden elveszítettek.”<sup>322</sup>

<sup>320</sup> Ravasz László, 1997. 165.

<sup>321</sup> Ravasz László, 1997. 166.

<sup>322</sup> Uo.

Meglátásai emlékeztetnek a Bibó által megfogalmazott kritikához, különösen az utóbbi mondat. Ravasz sem akarta a régi rend visszatérését, csak a forradalom vívmányainak megőrzését, talán éppen ezért használta következetesen a szociális forradalom elnevezést is. Fontosnak tartotta hangsúlyozni ugyanakkor az események tisztaságát és erkölcsi emelkedettségét. „Egészen kivételes esetekben, mint pl. elmúlt gyönyörű forradalmunkban így volt a dolog. Azért látszott még benne a nagy érzések tisztító ereje, s a véres romok barikádjain az emberi mél-tóság dicsősége ragyogott.”<sup>323</sup> Prédikációiban mindenig a hitre appellálva vigasztalta a gyülekezeteket, hiszen az egyes embert és a nemzetet ért sérelmek, igazságtalanságok az Isten előtt mindenig igazolást nyernek, ha a világ közvéleménye előtt nem is, mert a történelem Isten akaratából alakul úgy, ahogy éppen megéljük azt.

### Összegzés

Bibó István 1956-os szerepvállalása életművének konzisztenciáját mutatja, hiszen a forradalom alatt tanúsított magatartása tökéletes összhangban állt a cselekedeteit motiváló politikai elvekkel. A magyar helyzetet a történeti fejlődés szempontjából, egyúttal a márksztálinista ideológia és a sztálini politikai gyakorlat bírálatának kontextusában vizsgálta, ami a már tőle megszokott politikaelméleti elemző módszer alkalmazását tette lehetővé. Bibó a magyar kibontakozásról adott javaslatával megint reális utópiát adott, hiszen a végleteket elkerülni szándékozó, a nagyhatalmak érdekeinek összefüggéseit szem előtt tartó tervezeté sajátosan harmadik utas megoldás volt. Elutasította a marxista társadalomszervezés és társadalomszémlélet zsákutcáját, a politikai terror alkalmazásának minden napossá válását, ugyanakkor nem tartott kívánotosnak semmilyen restaurációs törekvést. Koncepciója a demokratikus politizálás és a szocialista típusú gazdaságpolitika kívánlmait próbálta összeegyeztetni, ami azért volt evidencia számára, mert minden a kettőt a nagy demokratikus európai kísérlet logikus állomásának tekintette. Ezen túl – mint a keresztenységek péket taglaló fejezetben láttuk – a szocialista önjogazgató társadalom és a liberalizmus negatív szabadságot preferáló értékrendje mögött nála is ugyanaz a vízió húzódott

<sup>323</sup> Ravasz László, 1997. 40.

meg: az erőszakot intézményesen alkalmazó állam – mint hatalmi központ – semlegesítésének vágya. Ennyiben az '56-ban képviselt kibontakozási tervezete tökéletesen beleilleszthető a kölcsönös szolgáltatások társadalmáról kialakított képébe. A magyar forradalom reménységgént való megélése töretlen optimizmusát és a jövőre tekintő gondolkodását szimbolizálja, mint ahogy a magyar helyzet rendkívül kedvező belső feltételeinek együttállását is jó érzékkel ragadta meg, mert a fasiszta kihengesektől mentes, erkölcsi emelkedettségen lezajló forradalom szánékainak tisztaságát mi sem mutatta jobban – érvel – mint Nagy Imre, egy kommunista politikus miniszterelnökké választása. A szuperhatalmak birkózásának árnyékában zajló magyar forradalom nemzetközi helyzetét tekintve azonban túlzottan optimista volt, mert olyanoknak próbált a helyzet realitásai adta lehetőségekről beszélni, akik nem valós érdekekben, hanem sematikus hatalmi reálpolitikában gondolkoztak.

Ravasz László '56-os szerepvállalása valójában már nem személyes ambíciók által táplált közéleti politizálás volt, hanem az egyház egyre inkább széteső vezetőségét elutasító református közvélemény nyomására elvállalt konszolidáló szerep. Ravasz meglehetősen pesszimista volt az egyház 1945 utáni helyzetével kapcsolatosan, de a forradalom eseményei sem töltötték el túlzott optimizmussal. Érzékelte ugyanis a szekularizálódó társadalomban háttérbe szoruló, politikai játszmák és érdekek eszközévé váló egyház helyzetének alapvető változását, ezért a forradalom alatt sem gondolt a régi rendszer visszaállításának lehetőségére. A református egyház Rákosi-rendszerrel kompromittálódott vezetőinek leváltásában szerepet vállalt, mert tevékenységüket rendkívül károsnak tartotta, és ismét alkalmazta a „szabad egyház szabad társadalomban” elvét, amikor az egyház és állam közti szerződéses, törvényi alapokon álló viszony kialakítását szorgalmazta. Az '56 után visszarendeződő diktatúra azonban tartott Ravasztól (leginkább attól, hogy prédkálhat), ezért hamar letiltották a szószékről. Azok a prédikációk ugyanis, amiket elmondhatott, a forradalom eszményének erkölcsi tisztaságáról, a kommunista vezetés elszalasztott lehetőségeiről és az emberi bűn következményeiről szóltak.

Összegzésként egy olyan Bibó idézetet választottam a fejezet végre, amely szubjektivitával és Bibó helyzetértékelő, önelemző, az elméletet a gyakorlattal minden egyeztető szemléletmódjával kitűnően érzékelteti a forradalommal kapcsolatos benyomásait, amelyekkel – az eddig tárgyalt témaikkal ellentétben – Ravasz László álláspontja is egy-

becseng. Bibó ugyanis '56 eseményeiből – és ennyiben nem tagadta meg magát – politikai gondolkodása számára is levonta a tanulságokat, melyek megfogalmazásával lényegében az egész helyzetet, abban betöltött szerepét és cselekedeteinek motivációját is értékeli, ugyanakkor igazolva látja azokat az elveket, amiket mindig is vallott a forradalmak szerepérlő, megtervezhetetlenségről és spontaneitásáról: „Pár szót érdemes szólni arról a benyomásról, amit ez a forradalom keltett az emberben. Ez ugyan természetesen hozzátartozik a forradalom átfogó értelmezéséhez és értékeléséhez, itt most egy közvetlen, elsődleges, összönös benyomást szeretnék elmondani róla, és ez azért érdekes, mert énben nem bennem volt egy elképzelés minden forradalomról. – Egyrészt tisztaiban voltam azzal, hogy az közelről sose olyan szép, mint a történelmi távlatban vagy a ráhelyezett értékelésben vagy reménykedésben vagy sajnálkozásban. Másodszor arról is meg voltam életszerűen győződve, hogy a nép olyan tökéletesen spontánul nem kel fel [...]. Ami meghökkentett ötvenhatban, hogy érzésem szerint nem csak abban volt szinte egyedülálló – és csak a francia forradalomhoz tudom hasonlítani, bármilyen nagystilűen hangzik is ez –, ahogy itten a nép valóban valami módon úgy működött, hogy az nem volt komolyan vehetően irányításnak tulajdonítható. Túlságosan bennünk élt az a lenini elképzelés, hogy a forradalomnak van egy vezérkara, amely valahol a szálakat a kezében tartja, megszervezi, sőt tudományosan eldönti, hogy éppen most mit kell csinálni. [...] Ebben a társadalomban először is – meggyőződésem szerint – hiányzott minden vezérkar. [...] Hiányzott a tudományosan vagy egyáltalán tudatosan megfogalmazott ideológia, és hiányzott a hatalmi vákuum betöltésére készen álló garnitúra. [...] ennek a forradalomnak volt valamiféle közszellemje, amelyik úgy irányította az embereket, hogy azok észre sem vették. [...] minden egy ilyen morális feszültségnek az állapotát mutatja. [...] És ugyanakkor, miközben ideológiája nem volt, és elég világosan láttam az értelmét és a célját, és igyekeztem ezt minél világosabban ideológiai értékű szinten is megfogalmazni, anélkül, hogy közben ne lettem volna tisztában azzal, hogy én is egyike vagyok azoknak, akiket ez a közszellem arra indított, hogy saját magukon túl tudjanak lépni.”<sup>324</sup>

<sup>324</sup> Huszár Tibor, 1989. 160–161.

Ravasz László és Bibó István viszonyában négy kapcsolódási pontot találtam vizsgálatra érdemesnek, a keresztenységről alkotott felfogásukat, nemzetkoncepciójukat, a zsidókérdéssel kapcsolatos polémiát és az 1956-os szerepvállalást.

A keresztenysékképek vonatkozásában láttuk, hogy Bibó számára a keresztenység jelentősége elsősorban a közösségi értékelés mintáinak kialakításában áll, olyan értékek közvetítésével, amelyek az európai politika és demokráciára irányuló fejlődés világát évezredek óta meghatározták és ma is meghatározzák. Alapvetően politikaelméleti munkásságának része a történeti kontextusban kifejtett keresztenysékképe, az abban normatív önképként megfogalmazódó Jézus-képpel együtt, amely a társadalmat szervező, reformáló és alakító, konfliktuskezelő és egyensúlyteremtő értelmiségi politikus ideáltípus megfogalmazása. Ravasz László teológiai előfeltevéseinek vizsgálatakor pedig láttuk a Bibóra is hatással lévő történeti (liberális) teológiával és a történetiségében megragadható vallásfogalommal való azonosulást, majd a fordulatot, amellyel Ravasz a Szentírásban lefektetett isteni kijelentés egyedüli mércéjét alkalmazó, a megyáltást és megtérést középpontba állító teológiához érkezett el.

A nemzetfelfogás és az alkat-vita elemzésekkel feltártuk, hogy a diszkurzusban, amely a függetlenségi „kuruc” és a Habsburgpárti „labanc” hagyományok képviselőit állította szembe egymással, Ravasz László a Szekfű Gyula által képviselt kiegyezéspárti állásponttal azonosult, melyben legmeghatározóbb kulcselménye, a Trianon-sokk és konzervatív fordulata motiválta, ugyanakkor elutasította a „protestáns, tehát kismagyár” versus „katolikus, tehát nagymagyár” álláspontot, mert saját nézete szerint a „kereszteny, tehát magyar” álláspont híve volt. Elfogadta viszont a magyar fejlődés nyugat-orientált és kelet-orientált magyarság szembeállítására épülő értelmezését. Bibó István ugyanakkor egyik állásponttal sem azonosította magát, bár nagyon nagy hatást tett

rá Németh László asszimilációs álláspontja és a „mélymagyar–jöttmagyar–hígmagyar” fogalmi hármasságban szemlélt elit-kontraszelekciós elmélete, ugyanakkor meghaladta azt, miután Szekfű Gyula és Németh László vitája kapcsán megfogalmazta az esszencialista diskurzus és (Erdei Ferenc nyomán) a parasztromantikára épülő magyarságelménytől elválasztott alternatíva helyett a kérdést az európai politikai fejlődés kontextusába helyezte és így mutatta ki a magyar politikai élet – döntéshozatali és értékelési válságot eredményező – torzulásait. Ezzel édesapja „kuruc” szellemiségevel és apósa, Ravasz László szekfűianus koncepciójával vitatkozott.

A zsidókérdés tárgyalásánál kimutatható Ravasz László teológiai, politikai és humanitárius szempontok egyeztetéséből származó dilemmája, amelyek a kérdésben való cselekvését is gátolták, illetve bizonyos szempontból csapdahelyzetet jelentettek számára. Ennek okait a barthi teológia XVI. századra emlékeztető politika- és állam-egyház viszony felfogása, illetve az ebből fakadó szemléleti problémák jelentették. Antiszemitizmusa elsősorban a zsidók gazdasági és kulturális térfoglalásáról szóló elméleteken alapult, de érzékelhető a zsidótörvényekkel kapcsolatos álláspontjában a keresztény humanitás szempontjainak érvényesítésére irányuló szándék is. Álláspontjában a háború után változás következik be, amennyiben az emberi méltóság és a demokratikus alapértékek jegyében ítéli el a zsidótörvények megszavazását, a keresztség kiszolgáltatásával kapcsolatos teológiai álláspontja ugyanakkor nem változik.

Bibó István zsidókérdéssel kapcsolatos álláspontjának gyökeres változását érzékelhetjük az 1938 és 1948 közötti időszakban. Az antiszemitizmussal kapcsolatos – elsősorban Németh László Kisebbségenje által ihletett – korai álláspontját a magyar társadalomszerkezet és politikai élet reformjának programjába illeszti bele, tehát a zsidó térfoglalás elmélete őt is megérinti, bár a kérdés politikai megoldását nem tartja szerencsésnek, mert alapvetően a parasztság válságát érzékeli, amit társadalmi és egzisztenciális (földbirtokoszerkezetből és életformából következő) jellegű problémának tart. Az asszimiláció kérdésében fordulatot hajt végre, és annak hátterében a társadalomfejlődés zavarait, a középkori kereszteny világképnek a zsidóságot politikai, gazdasági és társadalmi érvényesülés tekintetében izoláló gyakorlatát, valamint

az interperszonális kapcsolatokban szerzett rossz tapasztalatokból eredő magatásmintákat látja. Így a hangsúlyt a társadalmi és egyéni felelősségvállalásra, illetve a párbeszédre helyezi.

1956 kapcsán mind Ravasz, mind Bibó esetében a politikai-közéleti szereplés utolsó lehetősége valósult meg, bár Bibó államminisztersége és Ravasz átményeti egyházi szerépvállalása nem hozott tartós eredményeket, elsősorban a forradalom gyors leverése és a visszarendeződő diktatúra miatt. A forradalom értékelése mind a kettőjükönél egyértelműen pozitív, Bibó lehetőségnek tekintette a Németh László által megfogalmazott és saját szempontjaival kiegészített harmadik utas szocializmus magyar modelljének megvalósulására, Ravasz pedig a kommunista vezetéssel együttműködő, az egyház önállóságát teljesen feladó és ezzel az egyház hitéleti tevékenységét veszélyeztető vezetés félreállítására, illetve a református egyház megújulási törekvéseinek megvalósítására. Ennek fontos eleme volt az egyház decentralizálásának és presbiteri elven – a széles körű gyülekezeti önállóság és önigazgatás elvén – történő irányításának kialakítására irányuló szándék, mert a tapasztalat azt mutatta számára, hogy a centralizált egyházi központok (zsinat, konvent) könnyen a hatalom eszközeivé tehetők.

Ravasz László emberi és tudói habitusában a XIX. század képviselője volt; a korszellel, a politika és a tudományos gondolkodás változásai, az első világháború, a Holocaust, majd a kommunista diktatúra elutasítóvá és bizalmatlanná tették minden forradalmi jellegű változással szemben. A filozófia és az irodalom iránt érzett vonzódása, műveltségenek köszönhető széles látóköre irtózott a szellemi értéktelenségtől és silányságtól. Értékközpontú gondolkodásából és teológus mivoltából adódóan igazából egy ellenségeképe volt: az ateizmus, ezért tartott mindenél jobban a marxizmustól és a bolsevizmus politikai gyakorlatától. Ebben egyébként tökéletes az összhang Bibóval, aki a gyakorlati cselekvés és a keresztenység által kifejlesztett társadalomszervező értékek állandó egyeztetésére, a valóság folyamatainak elemzésére, az események és jelenségek mögött álló okok feltárására törekedett, ezért elutasított mindenféle spekulatív gondolkozásmódot, így a marxizmust is. Apósával szemben nem felt a változások teremtette új helyzetektől, mert a világban zajló eseményeket egy kísérlet, egy fejlődési folyamat részeként szemlélte, és gyökeres változások katalizátora szeretett volna lenni, elsősorban az emberi méltóság forradalmáé. Ennek szükséges-

séget angolszász típusú gondolkodói attitűdjé, az emberek minőségi megkülönböztetését elutasító empatikus és pszichologizáló személyisége, „szociális lelkiismerete” ismertette fel vele.

Ravasz gondolkodásában a hit és a megváltás lehetőség, hogy az ember krisztusi ember lehet, Bibó számára Krisztus példa, hogy az emberben rejlő lehetőség valósággá válhat. Ravasz László teológusként és lekipásztorként természetesnek vette a világ dolgainak az isteni akarat nagy összefüggéseiben, az eszkatológia jegyében való szemlélését, ugyanakkor Bibó erőszakmentességet megfogalmazó, a félelem kiküszöbölését a belső felszabadulással, tehát a megváltással és aktív szereettel összekapcsoló – Krisztus alakját középpontba állító – gondolkodása szintén biblikus, ha történelemszemlélete nem is eszkatológikus.

Ravasz László és Bibó István szellemi viszonya nem közvetlen vitákban és reflexiókban érhető tetten, hanem az életművek összevetésre kínálkozó részeinek vizsgálatában. A zsidókérdést leszámítva nem reflektáltak egymásra közvetlen módon, de akár a keresztenység-, akár a nemzetfelfogás téma jában vetjük össze gondolataikat, minden termékeny feszültséget érzékelhetünk, ami elsősorban az utókor számára fogalmazhat meg érdekes tanulságokat. Álláspontjuk a legtöbb kérdésben nem egyezett, de a köztük lévő személyes jó viszony és a családi kötődés valószínűleg megakadályozta azt, hogy eltérő nézeteiket, kritikájukat közvetlenül, esetleg nyilvánosan fogalmazzák meg. A köztük lévő generációs különbség döntő szerepet játszott világnézeti felfogásuk ellentéiben, de a politika és a kereszteny értékek egyeztésének vonatkozásában szilárd elvi álláspontot vallottak, amennyiben minden a kettő egyeztetésére tettek kísérletet. Ennyiben önmagukra vonatkoztatott szerepmintájukból egyaránt a közéletben aktív szerepet vállaló, azt állásfoglalásával alakítani képes értelmiségi képe rajzolódik ki.

## Rövidítésjegyzék és irodalom

Balog Iván, 2004. – Balog Iván: *Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemizmusról*. Argumentum–Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.

Bárczay Gyula, 1990. – Bárczay Gyula: Bibó István és az Európai Protestáns Szabadegyetem. *Confessio* 1. 20–23.

Bereczky Albert, 1945. – Bereczky Albert: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözések ellen*. Traktátus, Budapest.

Bibó István, 1943. – Bibó István: Korunk diagnózisa. Könyvismertetés. *Társadalomtudomány*, 1–2. 454–474.

Bibó István, 1981. – Bibó István összegyűjtött munkái. 1. Sajtó alá rendezte Kemény István és Sárközi Mátyás. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern.

Bibó István, 1982. – Bibó István összegyűjtött munkái. 2. Sajtó alá rendezte Kemény István és Sárközi Mátyás. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern.

Bibó István, 1983. – Bibó István összegyűjtött munkái. 3. Sajtó alá rendezte Kemény István és Sárközi Mátyás. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern.

Bibó István, 1986. – Bibó István: *Válogatott tanulmányok I–III*. Vál. és utószó Huszár Tibor. Szerk. és jegyzetek Vida István, Nagy Endre. A válogatásban és szerkesztésben közreműködött ifj. Bibó István. Magvető, Budapest.

Bibó István, 1990. – Bibó István: *Válogatott tanulmányok IV*. Vál. ifj. Bibó István és Huszár Tibor. Szerk. ifj. Bibó István. Magvető, Budapest.

Bibó István, 1994. – Bibó István: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*. Katalizátor Iroda, Budapest.

Bibó István, MTAKK – Bibó István hagyatéka. *Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár*.

Csepregi András, 2000. – Csepregi András: Száz éves a keresztyénség lé-

nyege. Gondolatok Adolf Harnack berlini előadássorozatáról. *Credo*, VI. évf. 3–4. 32–43.

Csepregi András, 2003. – András Csepregi: *Two Ways to Freedom. Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer*. Acta Theologica Lutherana Budapestiensia, Budapest.

Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. – *A hatalom humanizálása*. Tanulmányok Bibó István életművéről. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Tanulmány Kiadó, Pécs.

Dénes Iván Zoltán, 1999. – Dénes Iván Zoltán: *Eltorzult magyar alkot. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Székely Gyulával*. Osiris, Budapest.

Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. – *A szabadság kis körei*. Tanulmányok Bibó István életművéről. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Osiris, Budapest.

Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2001. – *Megtalálni a szabadság rendjét*. Tanulmányok Bibó István életművéről. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Új Mandátum, Budapest.

Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. – *Bibó István egyetemi előadásai 1942–1949*. Szerk. Dénes Iván Zoltán, sajtó alá rendezte, a szöveget gondozta Balog Iván és Tóth László Dávid. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen.

Erdei Ferenc, 1939. – Erdei Ferenc: *Magyar város*. Athenaeum, Budapest.

Erdei Ferenc, 1973. – Erdei Ferenc: *Parasztok*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Erdei Ferenc, 1974. – Erdei Ferenc: *Magyar falu*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Erdei Ferenc, 1977. – Erdei Ferenc: *Futóhomok*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Fazakas Sándor, 2004. – Fazakas Sándor: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.

Ferrero, Guglielmo, 2000. – Guglielmo Ferrero: *Kaland. Bonaparte Itáliai-ban, 1796–1797*. (Ford. Bibó Judit), Osiris, Budapest.

Ferrero, Guglielmo, 2001. – Guglielmo Ferrero: *A hatalom. A legitimitás elvei a történelemben*. (Ford. Járai Judit), Kairosz, Budapest.

Ferrero, Guglielmo, 2002. – Guglielmo Ferrero: *Újjáépítés. Talleyrand Bécsben 1814–1815*. (Ford. Bibó Judit), Osiris, Budapest.

Gergely Jenő, 2004. – Gergely Jenő: *Főpapok, főpásztorok, főrabbik. Arcélek a huszadik századi magyar egyháztörténetből*. Pannonia, Budapest.

Göncz Árpád, 1990. – Göncz Árpád: Bibó István – amilyennek én látom. *Confessio* 1. 23–25.

Harnack, Adolf, 1906. – Adolf Harnack: *A keresztenység lényege*. (Ford. Rácz Lajos), Sárospatak.

Hatos Pál, 2005. – Hatos Pál: A magyar protestantizmus és eszmei formulata Tisza Istvántól Ravasz Lászlóig. *Múltunk* (Politikatörténeti folyóirat), 1. 89–117.

Hegedűs Loránt, 1996. – Hegedűs Loránt: *Újkantiánus és értékteológia. Mundus*, Budapest.

Horváth Barna, 1939. – Horváth Barna: *Az utópia értelme*. In: Emlékkönyv Dr. Kolosváry Bálint jogtanári működésének negyvenedik évfordulójára. Grill Károly Könyvkiadó Vállalata, Budapest. 211–223.

H. Soós Mária (szerk.), 1991. – *Címzett vagy feladó Erdei Ferenc. Levezetés köz- és magánügyben 1931–1944*. Szerk. H. Soós Mária. Magvető, Budapest.

Hunyadi György (szerk.), 2001. – *Nemzetkarakterológiák*. Szerk. Hunyadi György. Osiris, Budapest.

Huszár Tibor, 1989. – Huszár Tibor: *Bibó István. Beszélgetések, politikai életrajzi dokumentumok*. Kolonel Bt, Debrecen. Magyar Krónika.

Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. – *Bibó István (1911–1979). Életút dokumentumokban*. Szerk. Huszár Tibor–Litván György–S. Varga Katalin. 1956-os Intézet–Osiris–Századvég, Budapest.

Kende Péter (vál.) 1997. – *Bibó nyugatról – éltében, holtában. Külhoni magyarok írásai Bibó Istvánról*. Vál, bev. Kende Péter. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel–Budapest.

K. Farkas Claudia, 1999. – K. Farkas Claudia: *Ravasz László és a magyarországi zsidótörvények*. Századok 4. 795–822.

Kósa László, 1993. – Kósa László: *Egyház, társadalom, hagyomány*. Ethnica, Debrecen.

Kovács Gábor, 1997. – Kovács Gábor: *Változatok a történelemre. Bibó István Uchróniája*. 2000. 7. 47–52.

Kovács Gábor, 2004. – Kovács Gábor: *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmaig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. Argumentum–Bibó István Szemleki Műhely, Budapest.

Lackó Miklós, 1996. – Lackó Miklós: *Sziget és külvilág*. MTA Történettudományi Intézet, Budapest.

Litván György, 1990. – Litván György: *Bibó és Mérei. Kommentár az Uchrónia egyik epizódjához*. *Confessio* 1. 25–27.

Ludassy Mária, 1989. – Ludassy Mária: *Szabadság, Egyenlőség, Igazságosság*. Magvető, Budapest.

Majsai Tamás, 1995. – Majsai Tamás: A magyarországi református egyház és a Holocaust. A nyilvános tiltakozás története. *Világosság* 5. 50–80.

Makkai László, 1987. – Makkai László: A protestáns elv Bibó Istvánnál. *Diakonia* 2. 29–32.

Makkai Sándor, 1925. – Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Minerva Nyomda, Kolozsvár.

Monori Áron, 2004. – Monori Áron: A szembenézés kudarca. A *Haladás „Holokauszt-vitája”* 1946-ban. *Beszélő* 7–8. 108–113.

Morus Tamás, 2002. – Morus Tamás: *Utópia*. Ford. Kardos Tibor, Szent István Társulat, Budapest.

Németh László, 1939. – Németh László: *Kisebbségen*. Első Kecskeméti Hírlapkiadó és Nyomda Részvénnytársaság, Kecskemét.

Németh László, 1956. – Németh László: Emelkedő nemzet. *Irodalmi Újság* november 2.

Németh László, 1956a. – Németh László: Pártok és egység. *Új Magyarország* november 2.

Németh László, 1956b. – Németh László: Nemzet és író. *Igazság* november 3.

Prohászka Lajos, 1936. – Prohászka Lajos: *A vándor és a bujdosó*. Budapest.

Ravasz László, 1907. – Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*. Gombos Ferenc Könyvnyomdája, Kolozsvár.

Ravasz László, 1913. – Ravasz László: *Böhm Károly értékelménye, különösen tekintettel esztétikai alapelvéire*. Hungária Nyomda, Besztercebánya.

Ravasz László, 1915. – Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete. Homiletika*. Pápa.

Ravasz László, 1916. – Ravasz László: Ady Endre kálvinistasága. *Protestáns Szemle* XVIII. évf. I–X. füzet, 268–270. (A cikk eredetileg a *Protestáns Szemle* 1916/4. számában jelent meg.)

Ravasz László, 1924. – Ravasz László: *Két beszéd. Tisza István és a magyar tragédia. Műalkotás és műelvezet*. (Székfoglaló a Kisfaludy-társaságban). Studium Kiadása, Budapest.

Ravasz László, 1928. – Ravasz László: *A Táborhegy ormán*. Beszédek, cikkek, előadások. Minerva Nyomda, Kolozsvár.

Ravasz László, 1932. – Ravasz László: *Alfa és Ómega*. Prédikációk, beszédek, cikkek. II. Franklin, Budapest.

Ravasz László, 1932a. – Ravasz László: *A nemzeti egység lelke*. Különle-

nyomat a Szegeden megjelenő *Egyházi Híradó* 32–33. és 34–35. számából. Prometheus Nyomda, Szeged.

Ravasz László, 1937. – Ravasz László: Egység vagy barátság. *Válasz Bangha Béla cikkére*. *Protestáns Szemle* 4. 161–166.

Ravasz László, 1938. – Ravasz László: *Legyen világosság*. Beszédek, írások. I–III. Franklin, Budapest.

Ravasz László, 1939. – Ravasz László: *Zsidókérés az egyházban*. Rádióprédikációk, 177. sz. Megtalálható még: R. L. C/141. jelzet alatt.

Ravasz László, 1941. – Ravasz László: *Isten rostájában*. I–III. Franklin, Budapest.

Ravasz László, 1944. – Ravasz László: *Magamról*. Nagy Nyomda, Debrecen.

Ravasz László, 1988. – Ravasz László: *Válogatott írások*. I–II. Szerk. Bárczay Gyula. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern.

Ravasz László, 1992. – Ravasz László: *Emlékezésem*. Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest.

Ravasz László, 1996. – Ravasz László: *Kis dogmatika. Hittünk igazságai*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.

Ravasz László, 1997. – Ravasz László: *Krisztussal a viharban*. Igehirdetések. Utósó Szénási Sándor. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.

Ravasz László [é. n.] – Igehirdetésünk alapkérdései. In: Ravasz László: *Ez a ma Jézus*. Kolozsvár.

R. L. – Ravasz László hagyatéka. Dunamelléki Református Egyházkörülét Ráday Levéltára.

Rosdy Pál, 1990. – Rosdy Pál: A szekularizáció és a szakadás nem csak „az ördög műve”. *Confessio* 1. 27–28.

Rumscheidt, Martin, 1988. – Martin Rumscheidt: *Harnack's Liberalism in Theology: a Struggle for the Freedom of Theology*. In: Adolf von Harnack: *Liberal Theology at its Height. The Making of Modern Theology*. Collins. [h. n.]

Szabó Dezső, 1913. – Szabó Dezső: A magyar protestantizmus problémája. *Nyugat* VI. évf. II./1. (13–18. szám) 118–121.

Szekfű Gyula, 1920. – Szekfű Gyula: *Három nemzedék. Egy hanyatló kör története*. Élet Irodalmi és Nomda Rt., Budapest.

Szekfű Gyula (szerk.), 1939. – *Mi a magyar?* Szerk. Szekfű Gyula. Magyar Szemle Társaság. Budapest.

Szenes Sándor, 1986. – Szenes Sándor: *Befejezetlen múlt. Keresztenyek és zsidók, sorsok. Beszélgetések*. Budapest.

Szesztay András, 1990. – Szesztay András: Amnesziával szabadulóknak. *Confessio* 1. 12–15.

Trencsényi Balázs, 1993. – Trencsényi Balázs: A tegnap árnyékában. Bibó István és az Uchrónia. *Nappali Ház* 2. 35–44.

Vályi Nagy Ervin, 1990. – Vályi Nagy Ervin: Gondviseléshít – contra és pro. Bibó István Uchróniája elé. *Confessio* 1. 16–20.

Weber, Max, 1982. – Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemé*. Vallásszociológiai írások. Gondolat, Budapest.

Zahrnt, Hainz, 1997. – Hainz Zahrnt: Az Istenkérés. Protestáns teológia a XX. században. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya. Budapest.

Zentai Violetta (szerk.), 1997. – *Politikai antropológia*. Szerk. Zentai Violetta. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest.

## Névmutató

Ady Endre 30–31, 115, 140, 169, 264, 265

Ady Lajos 30–31

Ágoston, Szent (Augustinus, Aurelius) 20, 48, 72–73, 86, 121

Antal István 185

Apor Vilmos, báró 184

Áprily Lajos 39

Arisztotelész 20, 48, 71, 106

Babits Mihály 39, 139, 140, 142

Balog Iván 11, 19, 51, 53, 60, 190, 203, 206, 230–232, 261–262

Balogh Jenő 184

Balogh József 88

Baltazár Dezső 38, 130

Bangha Béla 39, 265

Bárczay Gyula 189, 261, 265

Bárdossy László 180

Barth, Karl 88–89, 108, 109, 110–112, 129–131, 227, 229

Bartók Gábor 33

Bartók György 29, 31, 33, 36, 46, 90, 94, 96, 99–100, 128–129

Bartók György, ifj. 33, 36, 50, 94–95

Bartók Margit 33

Baumgarten, Otto 102

Baur, Ferdinand Christian 90, 99, 102

Beethoven, Ludwig van 114

Békéfi Benő 41

Bereczky Albert 41–42, 182–183, 248–249, 261

Bergson, Henri 52

Berhard, Daniel 32

Bernstein Béla 176

Berzsenyi Dániel 140

Bethlen István, gróf 34, 38

Bibó Anna 21

Bibó Borbála 21

Bibó István, id. 17–18, 135, 165

Bibó István, ifj. 11, 21, 249, 261

Bibó Istvánné I. Ravasz Boriska

Bibó Judit 262

Biedermann, Alois Emanuel 30

Bonhoeffer, Dietrich 45, 93, 262

Bourdieu, Pierre 83

Böhm Károly 29–31, 46, 50, 94–95, 101, 103–106, 111, 128–129, 143, 160, 264

Brunner, Emil 111

Bultmann, Rudolf 93

Campanella, Tommaso 69

Cavallier József 182, 184

Cervantes Saavedra, Miguel de 29

Cicero, Marcus Tullius 20, 49, 71

Condorcet, Marie Jean Antoine  
Nicolas de Caritat 58  
Comte, Auguste 95  
Csepregi András 10, 45, 88–89,  
91, 92, 109, 132, 261–262  
Csokonai Vitéz Mihály 140

Dante, Alighieri 29  
Darányi Kálmán 171  
Darvas József 23  
Darwin, Charles 136  
Deák Ferenc 148, 154  
Dékány István 21  
Démoszthenész 29  
Dénes Iván Zoltán 7, 10, 47–48,  
50, 58–59, 66, 67, 72, 76, 86, 93,  
95, 112, 121, 123–124, 128, 133,  
135, 138, 141–143, 164, 202,  
226, 240–241, 262  
Donáth Ferenc 192  
Donáth László 86  
Dózsa György 154

Éliás József 181–182, 184, 187, 206  
Eötvös József 154  
Erdei Ferenc 14–17, 21, 23, 25,  
44, 133, 148, 150–152, 157,  
162–163, 167, 190–192, 195,  
258, 262–263

Farkas Claudia, K. 175–176, 263  
Farkas Ferenc, bisztrai 22–23,  
241, 245  
Fazakas Sándor 233–234, 262  
Féja Géza 192, 245  
Fekete István 11  
Ferenc József, I., Habsburg,

magyar király, osztrák császár  
34  
Ferrero, Guglielmo 20, 44–45, 53,  
55–57, 70, 73, 76, 120, 262  
Fourier, Charles 69  
Freymond, Jacques 26  
Gajzágó László 22  
Gergely, VII., Szent, pápa 76  
Gergely Jenő 262  
Glattfelder Gyula 171–172  
Gombos Ferenc 264  
Göncz Árpád 22, 262  
Gönczi Lajos 27  
Grill Károly 263  
György Vilmos, II., brandenburgi  
választófejedelem 33  
Györy Elemér 250  
Hajnal István 20, 45, 59, 121, 232  
Harnack, Adolf von 21, 33, 87–  
92, 96–97, 108–110, 112, 121,  
129, 262–263, 265  
Hartmann, Nicolai 52  
Hatos Pál 115; 263  
Hegedős Mária 11  
Hegedűs Loránt 95–96, 98, 101–  
102, 106, 110, 263  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
96–98  
Henrik, IV., német-római császár 76  
Hitler, Adolf 163, 201–202  
Hobbes, Thomas 56  
Horváth Miklós 34, 38, 179, 182, 186  
Horváth Barna 19, 44–45, 50, 56,  
60, 121, 122, 124, 132, 232,  
251–252, 263

Horváth János 251–252  
Hunyadi György 135–136, 263  
Huszár Tibor 17–18, 22–24, 127,  
193–195, 197, 202, 205, 242,  
255, 261, 263  
Huxley, Thomas Henry 136  
Illyés Gyula 93, 192  
Imrédy Béla 175  
István, I., Árpádházi Szent 211  
Járai Judit 262  
Jézus Krisztus 31, 36–37, 45, 49, 58,  
65, 67, 73–76, 79, 86, 88–102,  
107–110, 112, 114, 116, 119–  
121, 123, 125, 130–131, 144,  
174, 215, 228, 234, 257, 260  
Jókai Mór 140  
Kádár János 252  
Kaftan, Julius 33  
Kálvin János 86, 110–111, 119  
Kant, Immanuel 96, 99, 101,  
106–107, 148  
Kapi Béla 180, 184–185  
Karácsony András 11  
Karácsony Sándor 165  
Kardos János 251  
Kardos Tibor 264  
Kazinczy Ferenc 140  
Kelsen, Hans 21  
Kemény István 261  
Kende Péter 11, 86, 263  
Kenessey Béla 36  
Keresztfury Dezső 241  
Kodály Zoltán 142  
Kolosváry Bálint 263  
Kósa László 263

Kossuth Lajos 137, 147, 155, 159  
Kosztolányi Dezső 39  
Kovács András 226  
Kovács Gábor 11, 45, 57, 69, 81,  
83, 124, 263  
Kovács Imre 23, 192  
Kuyper, Abraham 111  
Lackó Miklós 142, 163, 263  
Lányi Kamilla 11  
Lázár Andor 248  
Lazarus, Moritz 136  
Lenin, Vlagyimir Iljics 17, 83, 255  
Litván György 22, 127, 193–195,  
197, 263  
Locke, John 82  
Lőw Immánuel 172  
Ludassy Mária 58, 79–80, 263  
Luther Márton 86–87, 119  
Machiavelli, Niccolò 47–48, 62  
Majsai Tamás 183, 184, 264  
Makay Miklós 195  
Makkai László 86–87, 264  
Makkai Sándor 98, 264  
Man, Henrik de 202  
Mannheim, Karl 21, 59–61, 63–  
66, 69, 122–123  
Márton Árpád 30  
Marx, Karl 82, 237  
Menon, Krisna P. S. 245  
Mérei Ferenc 263  
Mester Béla 11  
Molnár Albert 29, 36, 96  
Monori Áron 264  
Montesquieu, Charles Louis de  
Secondat 48, 82  
Moór Gyula 50

Móricz Zsigmond 39, 140  
Morus Tamás 20, 47–49, 62, 264  
Mott, John R. 111  
Muraközy Gyula 181, 252  
Münsterberg, Hugo 135  
Nagy Endre 11, 261  
Nagy Ferenc 33  
Nagy Imre 43, 235, 242, 244, 254  
Nagy Károly 29, 32, 36–37, 96, 100, 105, 129  
Napoleon, I. Bonaparte 262  
Nehru, Dzsaváharlál 245  
Németh László 18, 44, 76, 115, 133, 139–142, 148, 162–163, 165, 192, 195, 202–204, 240–241, 258–259, 262, 264  
Niebergall, Friedrich 102, 111  
Nietzsche, Friedrich 72, 89–90  
Nyíri Tamás 233  
Oesterreich, Traugott Konstantin 123  
Ortega y Gasset, José 21, 134, 202  
Pál, Szent, apostol 75, 94, 112  
Pap László 250–251  
Pénzes Ferenc 135  
Perecz László 10, 50, 95, 112  
Petri Elek 37  
Pfeiderer, Otto 102, 110  
Platon 48  
Prohászka Lajos 138–140, 264  
Prohászka Ottokár 39, 136  
Rácz Jenő 245  
Rácz Lajos 263

Radnóti Sándor 11  
Raffay Sándor 171–172  
Rákóczi Ferenc, II. 148  
Rákóczi György, II. 27  
Rákosi Mátyás 23–24, 41, 244, 248, 250  
Ravasz Árpád 27, 37  
Ravasz Boriska 21, 33, 43  
Ravasz Éva 33  
Ravasz László, ifj. 33, 38  
Ravasz Mária-Márta 33  
Ravasz Vera 33, 41  
Regéczy László 22  
Reitzer Béla 14, 19, 167, 190–192, 195, 197, 203, 231  
Rembrandt Harmensz van Rijn 114  
Reményik Sándor 39  
Révai András 84, 206  
Riehl, Alois 33  
Ritschl, Albrecht 30, 101–102, 104, 107, 110, 129  
Rittelmeyer, Friedrich 111  
Rónay Jácint 136  
Rosdy Pál 265  
Rousseau, Jean Jacques 49, 82  
Ruether, Rosemary 233  
Rugási Gyula 11  
Rumscheidt, Martin 109, 265  
Sárközi György 192  
Sárközi Mátyás 261  
Schleiermacher, Friedrich 96–97, 102, 107  
Schneller István 29–30  
Schopenhauer, Arthur 31, 33, 103, 264  
Schweizer, Alexander 111

Serédi Jusztinián 39–40, 171–172, 180–182, 184, 186  
Shakespeare, William 114  
Simmel, Georg 33  
Soós Mária, H. 191, 195, 263  
Spengler, Oswald 134, 202  
Spinóza, Baruch (Benedictus, de) 31  
Steinthal, Heymann 136  
Stolcke, Verena 220  
Szabó Dezső 40, 115, 119, 140–141, 156, 165, 169–170, 183, 191, 192, 195, 202–203, 211, 220, 265  
Szálasi Ferenc 186  
Széchenyi István, gróf 34, 143–145, 148  
Széchý Károly 29–30  
Szekfű Gyula 18, 34–35, 133, 137–138, 140–143, 146, 148, 160–165, 202–203, 257–258, 262, 265  
Szénási Sándor 251, 265  
Szenes Sándor 183, 187, 206, 233, 266  
Szesztay András 11, 266  
Sztalín, Joszef Visszarájónovics 82–83  
Sztehlo Gábor 182  
Sztójay Döme 182  
Taguieff, Pierre-André 220  
Takács József 37  
Talleyrand, Périgord Charles Maurice de 262  
Zahrnt, Hainz 89, 266  
Zentai Violetta 220, 266  
Zrínyi Miklós, költő, hadvezér 148





*Bibó István 1935-ben*



## Bibó István a Parlament kapujában Erdei Ferencceel 1945-ben





Ravasz László az 1960-as években

Após és vő, Bibó István  
és Ravasz László beszélget  
1967-ben



Borbíró Virgilné  
Graul Adrienn, Bibó István  
és Ravasz László Leányfalun  
1956 nyarán



SZTE Egyetemi Könyvtár  
SZEGED

X 13621

# ESZMETÖRTÉNETI KÖNYVTÁR

Bibó István és Ravasz László – vő és após – szellemi és személyes kapcsolatának vizsgálata rendkívül összetett feladat, mert e két nagyformátumú gondolkodó közvetlenül kevés esetben hatott egymásra. Közös szellemi gyökereik, előfeltevései és a mindenket-tejüket foglalkoztató problémák révén azonban kimutathatóak a közös reflexiók. Tóth-Matolcsi László megkíséri feltárnai – többek között a két gondolkodó intellektuális portréjának megrajzolásával és e portrék segítségül hívásával – Bibó István és Ravasz László keresztenység-felfogását, Isten- és Krisztus-képét, bemutatva azt az értékközpontú gondolkodásmódot, amely Bibó történelem-filozófiájában és Ravasz teológiájában egyaránt jelen van. A monográfia bemutatja a zsidókérdéssel kapcsolatos írásainak háttérét, kontextusát, érzékeltetve azt a közvetlen reflexiót, amit a két gondolkodó e kérdéssel kapcsolatban egymásra gyakorolt. Így termékeny alapot ad az összehasonlításra Bibó – a kereszteny egyházaknak e kérdésben tanúsított állásfoglalását élesen kritizáló, elsősorban a nyílt és határozott fellépés hiányát hangsúlyozó – álláspontja, valamint Ravasz jól érzékelhető teológiai dilemmája, továbbá az, ahogyan írásainban a zsidókérést értékelik. A monográfia tárgya nemzetfelfogásuk összevetése is, amellyel kapcsolatban a szerző igyekszik bemutatni Bibónak a 19. századi magyar történelem zsákutcáinak és jellegzetes embertípusainak a kártékony hatását értékelő szemléletmódját, illetve a magyar alkatról folytatott diskurzus kereteit meghaladó, nem utolsósorban Erdei Ferenc munkásságának hatását mutató feltevéseit, majd Ravasz László sajátos, teológiai ihletésű nemzetkoncepcióját.

2700 Ft

2700  
Ft.

